

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS



TESIS DOCTORAL

Los nombres de Dios en la obra de Muhyt Al-Din Ibn Al-Arabi

TESIS DOCTORAL

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Pablo José Beneito Arias

Directora:

M^a Jesús Viguera Molins

Madrid, 2002

ISBN: 978-84-8466-282-2

© Pablo José Beneito Arias, 1996

PABLO BENEITO ARIAS

LOS NOMBRES DE DIOS

EN LA OBRA

DE MUHYĪ-L-DĪN IBN AL-^cARABĪ

TESIS DOCTORAL

- I -

DIRIGIDA POR LA DR^a. M^a. JESUS VIGUERA

DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS ARABES E ISLAMICOS

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

- 1996 -

ÍNDICE GENERAL

I. EL LENGUAJE DE LAS ALUSIONES SIMBÓLICAS EN EL SUFISMO

I. 1. PRELIMINARES:

1.1. Introducción	p. 3
1.2. Acepciones de la raíz <i>šwr</i> en forma IV	p. 5
1.3. La lengua árabe y el Corán entre los sufíes	p. 9

I. 2. LA GÉNESIS DE LA *IŠĀRA*: ANTECEDENTES

Y PRECURSORES DE SU EMPLEO:

2.1. Cuatro géneros de lenguaje y experiencia	p. 11
2.2. La Gente de las alusiones	p. 12
2.3. La ciencia de la alusión en el <i>K. al-ta'arruf</i>	p. 14
2.4. Otros títulos relacionados con las <i>išārāt</i>	p. 17
2.5. El uso filosófico del término	p. 18

I. 3. SOBRE ALGUNAS OBRAS DE IBN ʿARABĪ

ESCRITAS EN ESTILO ALUSIVO:

3.1. El <i>Libro de las Interpretaciones</i>	p. 19
3.2. Símbolo (<i>ramz</i>) y enigma (<i>lugz</i>) en el <i>K. al-tanazzulāt al-mawṣiliyya</i>	p. 22
3.3. Sobre la poesía en la obra akbarí	p. 23

I. 4. EL CAPÍTULO 54 DE *AL-FUTŪHĀT AL-MAKKIYYA*

("FĪ MAʿRIFAT AL-ISĀRĀT")

4.1. Introducción	p. 30
4.2. Traducción: <i>Acerca del conocimiento de las alusiones</i>	p. 33
Preludio	p. 33
La ausencia de visión de la Faz de Dios en las cosas	p. 34
Eruditos y sufíes: exoterismo frente a esoterismo	p. 36
El comentario por medio de las alusiones	p. 38
Los Fieles de Allāh son los herederos de los profetas	p. 40
Revelación del Libro a los profetas y revelación de la comprensión a los corazones de los <i>awliyāʾ</i>	p. 42
El poder en la vida de este mundo	p. 43
El conocimiento recibido de los muertos y el Conocimiento recibido del eternamente Vivo (<i>al-Hayy</i>) que no muere	p. 46
La efusión divina y las visiones anunciadoras	p. 48
Las alusiones de los sufíes aplicadas a la explicación del Libro ..	p. 49
La terminología hermética de los sufíes	p. 50

I. 5. *KITĀB AL-FLĀM BI-ISĀRĀT AHL AL-ILHĀM*

5.1. Introducción	p. 53
5.2. Traducción: <i>Libro de la enseñanza por medio de las sentencias alusivas de los inspirados</i>	p. 56
Capítulo sobre la Visión (<i>bāb fī-l-ruʾya</i>)	p. 57
Capítulo sobre la Audición (<i>bāb fī-l-samāʿ</i>)	p. 58
Capítulo sobre la Palabra (<i>bāb fī-l-kalām</i>)	p. 60
Capítulo sobre la Unidad (<i>bāb fī-l-tawhīd</i>)	p. 61

Capítulo sobre el Conocimiento (<i>bāb fī-l-maʿrifa</i>)	p. 63
Capítulo sobre el amor (<i>bāb fī-l-ḥubb</i>)	p. 66
Capítulos sobre alusiones de diversos temas (<i>bāb fī iṣārāti-him fī anwāʿ in ṣattā</i>)	p. 67
A. Sentencias con pares de términos semejantes	p. 67
B. Sentencias sin asociación de términos emparejados	p. 68

II. LA PRESENCIA DE LA COMPASION SUPERLATIVA (RAḤAMŪT): SOBRE LOS NOMBRES AL-RAḤMĀN AL-RAḤĪM Y OTROS TÉRMINOS DE RAÍZ R-Ḥ-M EN IBN ʿARABĪ

1. Introducción	p. 72
2. La raíz léxica <i>r-ḥ-m</i> y la traducción de <i>al-Raḥmān al-Raḥīm</i>	p. 73
3. El término <i>raḥma</i> en Ibn ʿArabī: la primera creación creativa	p. 76

4. MODALIDADES DE LA COMPASIÓN:

4. 1. <i>Raḥmāniyya</i> y <i>raḥīmiyya</i> : la <i>raḥma</i> incondicionada y la <i>raḥma</i> condicionada	p. 78
4. 2. La gracia particular (<i>raḥma jāṣṣa</i>) y la general (<i>ʿamma</i>)	p. 81
4. 3. El imam de la ira: la compasión que tiene precedencia y prevalece (<i>raḥma sābiqa</i>)	p. 82
4. 4. La <i>raḥma</i> inclusiva (<i>ṣāmila</i>) que aúna <i>raḥma sābiqa</i> y <i>gadab lāḥiq</i>	p. 83
4. 5. La compasión esencial (<i>raḥma dātīyya</i>) que comprende todos los nombres	p. 84
4. 6. Distinción entre <i>raḥmat al-ʿtīnāʾ</i> y <i>raḥmat al-ruḥamāʾ</i>	p. 85
4. 7. Compasión natural y compasión conferida	p. 88

5. LA COMPASIÓN SUPERLATIVA Y LAS NUEVE ESFERAS	p. 89
6. <i>Rahmāniyya</i> y <i>ulūha</i>	p. 96
7. El término <i>raḥamūtiyyāt</i>	p. 97
8. Distinción entre <i>rahmāniyyūn</i> e <i>ilāhiyyūn</i>	p. 98
9. Otros nombres divinos de raíz <i>r-ḥ-m</i> : <i>al-Rāḥim</i> , <i>Arḥam al-rāḥimīn</i> , <i>Jayr al-rāḥimīn</i>	p. 101
10. LA PRESENCIA DE LA DIVINA COMPASIÓN (<i>ḤADRAT</i> <i>AL-RAḤAMŪT</i>): EL NOMBRE <i>AL-RAḤMĀN AL-RAḤĪM</i> EN <i>FUTŪḤĀT MAKKIYYA</i>	p. 104
11. Definiciones de Qāṣānī y Qūnawī	p. 112

III. EL NOMBRE *AL-ŶAMĪL* Y LA PRESENCIA DE LA BELLEZA

1. Introducción	p. 115
2. La Majestad y la Belleza	p. 116
3. Comentario de Gazālī sobre el Nombre <i>al-Ŷamīl</i>	p. 126
4. El Nombre 'el Hermoso' (<i>al-Ŷamīl</i>): La divina Presencia de la Belleza (<i>Ḥaḍrat al-Ŷamāl</i>)"	p. 128
5. El divino amor a la Belleza	p. 138
6. El <i>Libro de las epifanías</i> (<i>K. al-Manāẓir al-ilāhiyya</i>) de Ŷīlī	p. 139
7. La epifanía de la Belleza según Ŷīlī	p. 142
8. La belleza en Ramon Llull	p. 144
8. 1. <i>De la belleza</i>	p. 144
8. 2. Análisis del texto	p. 145

IV. EL NOMBRE *AL-MUŶĪB*: LA PRESENCIA DE LA RESPUESTA

Introducción	p. 149
--------------------	--------

IV. 1. LOS PREDECESORES DE IBN ʿARABĪ

p. 152

1. 1. El significado del nombre *al-MuŶĪb* en la obra de *al-Quṣayrī*

p. 156

<i>Faṣl</i> I	p. 158
---------------------	--------

La historia de la harina y el serrín	p. 158
--	--------

<i>Faṣl</i> II	p. 159
----------------------	--------

La historia del pan caliente	p. 160
------------------------------------	--------

<i>Faṣl</i> III	p. 160
-----------------------	--------

Historia de Ḥadīfa al-Marʿaṣī y la conversión del joven cristiano .	p. 161
---	--------

1. 2. El nombre *al-MuŶĪb* en el *Maqṣad* de Abū Ḥāmid al-Gazālī

p. 162

IV. 2. OBRAS DE IBN ʿARABĪ SOBRE LOS NOMBRES

p. 164

2. 1. 1. El *Kitāb al-ʿAbādila*

p. 164

2. 1. 2. ʿAbd Allāh b. Alyasaʿ b. ʿAbd al-MuŶĪb

p. 167

2. 3. LA DIVINA PRESENCIA DE LA SATISFACCIÓN

(*HADRAT AL-IŶĀBA*):

Poema preliminar	p. 171
------------------------	--------

Sobre la receptividad (<i>infīʿāl</i>)	p. 171
--	--------

Agente y paciente	p. 173
-------------------------	--------

Dos tipos de <i>iŶāba</i>	p. 174
---------------------------------	--------

La proximidad de Dios y la inmediatez de la escucha	p. 174
La correspondencia entre el requerimiento del siervo hacia sí mismo y hacia Dios	p. 175
Sobre la divina renuencia comparada a la vacilación humana y sobre la suspensión de la respuesta	p. 175
Sobre las clases de petición o plegaria (<i>du'ā'</i>)	p. 176
 IV. 3. LA POSTERIDAD DE IBN ʿARABĪ	p. 180
 3. 1. 1. Comentario de Qūnawī sobre el nombre <i>al-Muʿīb</i>	p. 180
3. 1. 2. Traducción del comentario	
Definición	p. 181
Dos clases de <i>iḡāba</i>	p. 181
3. 2. El Siervo del Satisfaciente (comentario de Qāṣānī)	p. 182
3. 3. El <i>Libro de las epifanías</i> de ʿĪlī	p. 184
3. 3. 1. La visión de la teofanía de los atributos	p. 184
3. 3. 2. Obstáculo de esta epifanía	p. 185
3. 3. 3. La epifanía de <i>la frase</i> : «Deja tu 'yo' y ven»	p. 186
3. 3. 4. Obstáculo de esta epifanía	p. 187
3. 4. Sobre el comentario a los nombres de ʿUrḡānī	p. 188
 IV. 4. El nombre <i>Muʿīb</i> entre los moriscos	p. 191
IV. 5. Los nombres del Profeta	p. 192
IV. 6. La petición y la plegaria en la obra de Llull	p. 194
(A) De la petición: El Implorado (<i>De reclamar: O Reclamat</i>) . . .	p. 195
(B) De la plegaria: El Suplicado (<i>De pregueres: O Pregat</i>)	p. 196

V. COMENTARIO A LOS MÁS BELLOS NOMBRES DIVINOS

(ŠARH AL-ASMĀ' AL-HUSNĀ)

I. INTRODUCCIÓN	p. 199
II. ÍNDICE (ORDEN DE LOS NOMBRES)	p. 201
III. TRADUCCIÓN	p. 202

VI. LA DEVELACIÓN DEL SIGNIFICADO DEL SECRETO

DE LOS MÁS BELLOS NOMBRES DE ALLĀH

(KITĀB KAŠF AL-MA'NĀ) p. 240

I. PREÁMBULO	p. 241
II. 1. INTRODUCCIÓN	p. 247
II. 2. ORDEN DE LOS NOMBRES	p. 253
III. LOS NOMBRES DIVINOS: DEPENDENCIA, REALIZACIÓN Y ADOPCIÓN	p. 254
IV. CONCLUSIÓN	p. 470

VII. ÍNDICE DE ALEYS CORÁNICAS

CITADAS EN ŠARH Y KAŠF p. 471

VIII. LA TRADUCCIÓN DE LOS NOMBRES DE DIOS

EN DIVERSAS OBRAS:

1. Lista de las obras y siglas	p. 479
2. Traducciones de los 99 nombres (según la lista de Walīd b. Muslim al-Dimašqī)	p. 481

IX. EL SISTEMA ALFANUMÉRICO DE LA ESCRITURA ÁRABE (APLICACIONES)

Introducción	p. 501
1. 1. Valores del <i>abýad</i> simple	p. 501
1. 2. El <i>abýad</i> simple	p. 504
2. 1. El <i>abýad</i> menor	p. 505
2. 2. Valores del <i>abýad</i> menor	p. 505
3. 1. El <i>abýad</i> grande	p. 505
3. 2. Valores del <i>abýad</i> grande	p. 506
4. 1. El <i>abýad</i> mayor	p. 506
4. 2. Valores del <i>abýad</i> mayor	p. 506
5. Aplicaciones	p. 507

X. LISTA DE CAPÍTULOS DEL K. *AL-'ABĀDILA* p. 509

----- VOL. II -----

I. *TAHQĪQ KAŠF AL-MA'NÀ* (EDICIÓN)

I. <i>ISTIHLĀL</i>	p. 3
II. <i>MUQADDIMA</i>	p. 9
III. <i>MA'RIFAT AL-ASMĀ' AL-ILĀHIYYA</i>	p. 17
IV. <i>JITĀM AL-KITĀB</i>	p. 193

II. FACSÍMILES:

A. [ŠARH ASMĀ' ALLĀH AL-HUSNĀ]

Ms. autógrafo Evkaf Müzesi 1887/fols. 119a-127a

(Türk-Islam Eserleri Müzesi, Estambul) p. 196

B. KAŠF AL-MA'NĀ (FACSÍMILES)

1. Ms. B: Beyazid 1314/1b y 19b p. 213

2. Ms. C: Carullah 2097/89a-90b y 113b p. 215

3. Ms. E: Esad Ef. 1448/17a y 23a p. 220

4. Ms. F: Fatih 5298/69a, 81b y 82a p. 222

5. Ms. I: (Indian Off.) Ar. Loth 658/22a p. 227

6. Ms. Y: Yeni Cami 705/1a-2a y 19a p. 228

III. MANUSCRITOS CONSULTADOS O EMPLEADOS EN LA

EDICIÓN DE KAŠF AL-MA'NĀ Y EN LA TRADUCCIÓN

DE ŠARH ASMĀ' ALLĀH AL-HUSNĀ p. 230

1. MANUSCRITOS EMPLEADOS p. 231

1. Ms. B: Beyazid 1314/1b y 19b p. 231

2. Ms. C: Carullah 2097/89a-113b p. 231

3. Ms. E: Esad Ef. 1448/9a-23a p. 232

4. Ms. F: Fatih 5298/68a-81b p. 233

5. Ms. I: (Indian Off.) Ar. Loth 658/1a-22a p. 233

6. Ms. Y: Yeni Cami 705/1a-19a p. 234

2. OTROS MSS. CONSULTADOS NO EMPLEADOS

EN ESTA EDIDICIÓN p. 234

2.1. Mss. de *Kašf al-maʿnà* p. 234

2.2. Traducción al turco p. 235

2.3. Mss. cuya referencia en R.G. se ha rectificado p. 236

3. Capítulo 558 de *Futūhāt makkīyya* p. 236

IV. OTROS COMENTARIOS RELATIVOS AL MS. C

Y A LA REDACCIÓN ORIGINAL DE *KAŠF AL-MAʿNÀ*:

DEDICATORIA, DATACIÓN, LOCALIZACIÓN p. 238

1. Anotación introductoria p. 239

2. La dedicatoria a Šaraf al-Dīn al-Ḥamawī y su contexto p. 240

3. Datación del tratado p. 243

4. Certificados de lectura del 621 h. p. 245

5. Localización de la copia C p. 248

V. CLASIFICACIÓN DE TÍTULOS RELATIVOS AL TEMA

DE LOS NOMBRES EN LA OBRA DE IBN ʿARABĪ p. 250

VI. ÍNDICE ALFABÉTICO DE CORRESPONDENCIAS

DEL ORDEN NUMÉRICO DE LOS NOMBRES

EN DIVERSAS OBRAS p. 269

VII. CRITERIOS DE EDICIÓN

1. Criterios de edición	p. 278
2. Signos, siglas y abreviaturas emplados:	
2.1. Signos	p. 280
2.2. Abreviaturas	p. 280
2.3. Siglas y referencias a libros o revistas	p. 281
2.4. Referencias a los ms. de la edición	p. 282
2.5. Otros mss. citados	p. 283
3. Sistema de transcripción	p. 283

VIII. BIBLIOGRAFÍA GENERAL:

A. OBRAS IMPRESAS DE IBN ʿARABĪ (ORDEN R.G.)	p. 285
--	--------

B. BIBLIOGRAFÍA COMENTADA EN CASTELLANO:

Introducción	p. 299
1. Títulos en español	p. 300
2. Versiones de otras lenguas	p. 310
3. Atribuciones erróneas	p. 315

C. OTRAS OBRAS, TRADUCCIONES Y ESTUDIOS	p. 318
--	--------

I. EL LENGUAJE

DE LAS ALUSIONES SIMBÓLICAS

EN EL SUFISMO

SEGÚN IBN ʿARABĪ

I. EL LENGUAJE DE LAS ALUSIONES SIMBÓLICAS EN EL SUFISMO SEGÚN IBN ʿARABĪ

1. PRELIMINARES:

Este capítulo está consagrado al estudio de la noción de *išāra* como término técnico adoptado por los autores sufíes para referirse a su lenguaje particular. Tras algunas ideas generales, y sin detenerme a establecer comparaciones con términos análogos de otros ámbitos culturales, comentaré brevemente algunos de los antecedentes y precursores del empleo del término *išāra* en el sufismo. A continuación, introduciré el estudio específico del término en la obra de Ibn ʿArabī.

Después de referirme a algunos tratados de género alusivo que ilustran diversas modalidades del uso de la *išāra*, presentaré dos textos de Ibn ʿArabī: una traducción íntegra comentada del cap. 54 de *Las Revelaciones de La Meca*, titulado "Acerca del conocimiento de las alusiones", y una traducción parcial del *Libro de la Enseñanza por medio de las sentencias alusivas de los inspirados*. El primero es un tratado acerca del significado del lenguaje de la *išāra* y la teoría del conocimiento inspirado. El segundo es una compilación de fórmulas alusivas que ejemplificará lo que expondré con relación a la *išāra* de orden verbal.

1. 1. Introducción

En diversos contextos traduciré el término *išāra* como 'alusión esotérica', 'fórmula indicativa', 'expresión simbólica', 'sentencia alusiva' u otras variantes.

La **noción de *išāra*** (pl. *išārāt*) corresponde, en la terminología técnica del sufismo -tradición mística y aspecto esotérico del Islam-, a la aprehensión o la expresión inspirada de una experiencia relacionada con alguna de las realidades espirituales.

Ibn ʿArabī da una concisa definición del término *taṣawwuf*, "sufismo" o "misticismo islámico", en un breve tratado de terminología sufí: «El sufismo -dice el Šayj al-Akbar- es la adhesión a las buenas maneras (*ādāb*) prescritas en la Ley sagrada, tanto externa (*zāhir*) como internamente (*bāṭin*). Estas buenas maneras son los divinos rasgos de carácter (*ajlāq ilāhiyya*). Aplícase también el término al cultivo de los nobles rasgos de carácter y al abandono de los triviales»¹.

En este mismo tratado, la "Terminología técnica del sufismo", escrito en lenguaje alusivo, Ibn ʿArabī se refiere también al significado de *išāra* y *latīfa*.

«La *išāra* -dice el Šayj- tiene lugar en *el estado de cercanía a Dios*, con la presencia de la otredad (*maʿa ḥuḍūr al-gayr*) y tiene lugar *asimismo en el estado de alejamiento*»².

¹ Cf. Ibn ʿArabī, *Iṣṭilāḥāt al-Šayj al-Akbar Muḥyī-l-Dīn Ibn al-ʿArabī: Muʿyām iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*, introd. y ed. de Bassām ʿAbd al-Wahhāb al-ʿYābī, Dār al-Imām Muslim, Beirut, 1990, 80 pp. (pp. 74-75). En este trabajo me refiero a esta edición como *Iṣṭilāḥāt*. Esta reciente edición crítica se divide en cuatro partes: Una resumida biografía de Ibn ʿArabī, con datos de interés (pp. 4-22); una revisión de la célebre *iḳāza* del šayj al rey al-Muzaffar (pp. 23-39); la introducción al tratado terminológico -dividida a su vez en tres secciones que tratan sobre Ibn ʿArabī en general (pp. 40-46), sobre el tratado *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya* y su historia (pp. 47-49) y sobre esta edición en particular (pp. 49-50)-, y, finalmente, la edición crítica del tratado (pp. 51-75), con índice alfabético de los términos (pp. 76-80).

² Cf. *Iṣṭilāḥāt*..., p. 71.

El lenguaje de las alusiones implica, en efecto, una relación de ambigüedad debida a la ambivalencia misma de su fundamento. El lenguaje, en tanto que comunicación, establece un vínculo de transmisión entre emisor y receptor -así, entre Dios y el hombre-, de modo que, en este sentido, significa un 'acercamiento', denota proximidad; sin embargo, al mismo tiempo, pone de manifiesto la necesidad o carencia que esta comunicación entraña, ya que el puente que vincula es también la distancia que separa, pues supone una dualidad entre emisor y receptor, y significa, por tanto, un 'alejamiento'.

En otra definición, explica el autor que la *latīfa* es una alusión caracterizada *cualitativamente* por la 'finura' de su significado. Dice literalmente: «La 'sutileza' o 'toque de gracia' es toda alusión esotérica (*išāra*) de significado sutil (*daqīqat al-maʿnā*) que permite la comprensión de aquello que no está contenido en la expresión literal (*ʿibāra*)»³.

Como señal, en sentido propio, la *išāra* muestra o indica *algo* -un objeto, una situación, un estado o un propósito particular- que determina su significado y sin cuyo conocimiento la *išāra* no cobra sentido, ni tiene realidad. Así pues, el objeto necesario de la alusión es la realidad a la cual se alude. Pero la fuerza que la impulsa, el espíritu que anima la alusión es la intención o la comprensión del sujeto, el *propósito* de quien alude, por el cual se confiere un significado específico al *objeto* de la indicación, en virtud de una experiencia particular.

Por su carácter gnómico y sapiencial, cuando *recomienda* una dirección o sugiere un modo de aproximación a su objeto, la alusión supone un intento de transmisión de conocimiento y representa una enseñanza no convencional. Uno de sus rasgos es, por tanto, la función didáctica. No obstante, esta orientación

³ Cf. *Iṣtilāḥat...*, p. 62.

pedagógica de la *išāra* se caracteriza por la tendencia al procedimiento mayéutico. Toda *išāra* es, en cierto modo, una advertencia o llamada de atención (*tanbīh*). Este aspecto admonitivo propio de la alusión supone un intento de producir un despertar en la conciencia. Aunque aparezca formulado como afirmación, el *tanbīh*, de hecho, conlleva un interrogante. Al poner en cuestión un significado previo se induce la comprensión de un nuevo sentido.

1. 2. Acepciones de la raíz *šwr* en forma IV

En algunos apartados de este trabajo se hará referencia a la relación establecida entre algunos términos en virtud de su trilateralismo etimológico. Considero oportuno hacer aquí algunas consideraciones al respecto, dirigidas, sobre todo, a quienes no conocen la lengua árabe. Partamos de una definición gramatical:

«Los lexicógrafos árabes han descrito todas las palabras de su lengua como el resultado de la intersección de un morfema radical o **raíz**, portador del lexema o idea básica, integrado por generalmente sólo tres consonantes **radicales**, y de un morfema derivacional ligado y discontinuo [...], en ciertas secuencias fijas y limitadas, llamadas **formas** [...]»⁴.

La extraordinaria capacidad alusiva de la lengua árabe -o de cualquier otra lengua semítica- reside en las posibilidades asociativas que brinda su sistema de raíces léxicas trilíteras, cuyos significados básicos originarios han evolucionado a lo largo del tiempo, diversificándose y configurando una "estructura semántica" múltiple que pone en relación, implícitamente, términos de significados dispares e incluso opuestos, posiblemente asociados, en algún momento de su evolución, a un mismo significado primigenio, del cual pudieran derivar, por analogía o comparación, nuevas palabras o acepciones especializadas.

⁴ Cf. F. Corriente, *Gramática árabe*, Madrid, 1988 (4ª. ed.), p. 54.

Este sistema permite establecer, a partir de relaciones morfológicas y etimológicas, una sutil "red de referencias" semánticas. Tal intercomunicación léxica es una de las más fecundas fuentes de inspiración de la poesía árabe y uno de los pilares genuinos del pensamiento y la reflexión en esta lengua y, muy en particular, del lenguaje alusivo.

La interrelación entre ellos, confiere a los términos de una misma raíz un fuerte poder evocativo y una 'carga denotativa' adicional⁵. Entiéndase, pues, hasta qué punto la forma de la palabra está ligada al significado que comporta.

Teniendo en cuenta las consideraciones precedentes, me parece oportuno dar a conocer al lector no especializado, al menos, las acepciones del término *išāra* recogidas en algunas destacadas obras lexicográficas.

Entre las acepciones de la forma IV de la raíz árabe *šwr* -a la cual corresponde el nombre verbal *išāra*, Pedro de Alcalá, en su vocabulario, menciona las siguientes:

*Hacer señas, señalar. Aconsejar, pedir consejo, consejo demandar. Señal del dedo, señas para se entender. Blanco la señal*⁶.

En el *Supplément aux dictionnaires arabes*, R. Dozy recoge, de diversas fuentes que aquí no cito, las acepciones de *išāra* que seguidamente numero:

- (1) *Enseigne, marque, indice, signe*; pl. *ašā'ir, signes, phénomènes dans le ciel*.
- (2) *Signe, geste, signe qu'on fait avec le doigt, geste convenu entre deux personnes pour s'entendre*.
- (3) *Signal*.
- (4) *Renvoi*, signe que renvoi à une citation, à une note.
- (5) *Criterium*.
- (6) *Présage, pronostic*.
- (7) *Symbole, emblème, figure symbolique*;

⁵ Véase más adelante el ejemplo contenido en el parágrafo 372 del cap. 54 de *Futūḥāt*.

⁶ Cf. F. Corriente, *El léxico árabe andalusí según P. de Alcalá*, Madrid, 1988, pp. 113-114.

il est souvent question des *iṣārāt* des Soufis. (8) *Allégorie, figure allégorique*. (9) *Blanc, but où l'on tire*. (10) *Cocarde*. (11) *Avertissement de Dieu*. (12) *Drapeau, bannière*. (13) *Procession de derviches*, parce qu'ils portent une bannière⁷.

He aquí también algunas de las acepciones, cuyas fuentes tampoco menciono, recogidas por Lane:

*-He gathered honey; extracted it from the small hollow; gathered it from its hives or from other places. -He exhibited, or displayed, the beast, for sale (rare). -He stirred up the fire, or made it to burn up. -He made a sig to him with the hand, the head, the eye or the eyebrow, or with a thing serving to convey intelligence of what he would say. -He or it, pointed to it or at it, pointed it out, or indicated it. -He made it known. -He made known, or notified, to him the manner of accomplishing the affair that was conducive to good, and guided him to that which was right. -He counselled him, or advised him, to do such a thing; showed him that he held it right for him to do such a thing; or he commanded, ordered or enjoined, him to do such a thing*⁸.

Por su parte, F. Corriente recoge las siguientes acepciones:

1. Apuntar, mostrar, indicar (con el dedo); señalar. 2. Avivar (el fuego), sacar llama. 3. Aconsejar, recomendar, indicar; aludir. 4. Recoger la miel (de la colmena)⁹.

En *Lisān al-ʿarab*, figuran entre otras las siguientes entradas, cuyos comentarios incluyo aquí por considerarlos de interés para este estudio:

⁷ Cf. R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden, 1927 (2ª ed.), I, p. 800.

⁸ Cf. E. W. Lane, *Arabic English Lexicon*, Londres, 1872, I, p. 1616.

⁹ Cf. Corriente, F., *Diccionario árabe-español*, Madrid, 1977.

Así pues, el término *iṣāra*, que traduciré en diversos contextos como 'alusión esotérica', 'fórmula indicativa' o 'expresión simbólica', denota 'iluminación' (*sacar llama*) y 'captación o expresión esencial del sentido' (*sacar la miel*).

-*Hacer señales con la mano (kaff), el ojo o la ceja (ašāra ilà)*. Dice Ta'lab en un verso: «Ocultaríamos la pasión en secreto, si no fuera por un gesto (iṣāra) de la ceja (ḥāyib) que nos delata y porque los dedos (aṣābi') hacen señales».

-*Hacer señas o señalar con la mano (yad)*. En una tradición profética se dice que el Profeta: «...hacía señas en la oración (ašāra fī-l-ṣalā'¹⁰)», es decir, daba indicaciones con la mano y la cabeza, o sea, ordenaba o prohibía por medio de la indicación gestual. Otra tradición refiere que el Profeta dijo a alguien que señalaba con el dedo durante la súplica (du'ā'): «Proclama la Unidad, proclama la Unidad (aḥḥid, aḥḥid¹¹)»; y en otro se dice que «cuando hacía señales con la mano, las hacía con toda la mano», con lo cual se quiere resaltar que sus señas con toda la mano eran diferentes de su señal con el índice, de modo que, cuando quería rememorar la proclamación de la Unidad (tawḥīd) y la profesión de fe (tašahhud) lo indicaba con una señal del dedo índice (musabbihā), y cuando quería indicar otra cosa señalaba con toda la mano, para establecer así una neta distinción entre ambas señales.

Dícese también que cuando hablaba, se comunicaba con la ayuda de gestos que integraba en su discurso para reafirmarlo.

Otras acepciones: -*Señalar, aludir (lawwaha ilà, alwaha)*. -*Ordenar algo a alguien (ašāra 'alay-hi bi-amr)*. -*Aconsejar, dar el parecer (ašāra 'alay-hi bi-l-ra'y)*¹². Los comentarios a la segunda entrada que he mencionado, y muy en particular el que se refiere a la señal con el dedo índice, son de gran interés con relación al tema de la alusión simbólica.

¹⁰ Esta tradición puede encontrarse en las recopilaciones de Abū Dā'ūd, *Ṣalā'* 170, y Aḥmad b. Ḥanbal, 3: 138. Véase también el "Bāb al-iṣāra fī-l-ṣalā'" en el *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī. Cf. Wensinck, *Concordance de la tradition musulmane*, III, Leiden, 1955, pp. 209-211.

¹¹ Cf. Wensinck, *Concordance...*, I, Leiden, 1936, p. 23. Véase, por ejemplo, Tirmidī, *Da'wat* 104.

¹² Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, Būlāq, El Cairo, VI, *ḥarf al-rā'*, p. 106.

Esta señal con el índice es, en efecto, la marca externa de un ejercicio interno de oración y constituye una auténtica *išāra* -en sentido propio-, una alusión polivalente que pone en relación múltiples dimensiones de la experiencia: por un lado, las fórmulas del *tašahhud* y del *tawhīd* en su aspecto formal, por otro, su 'verbalización' interna, a lo cual se suma el significado -variable en razón del grado de comprensión alcanzado- y, finalmente, la señal en sí, que sirve de marca externa y aúna, simbólicamente, todos los planos mencionados, operando como "anclaje" físico de la experiencia conjunta en la memoria¹³.

En persa, el término árabe *išāra* ha dado lugar a dos vocablos diferenciados, que Lambton traduce como *allusion*, *hint* (*ešare*) y *sign*, *signal* (*ešarat*)¹⁴.

1.3. La lengua árabe y el Corán entre los sufíes

La lengua árabe -lengua de la revelación islámica por excelencia- constituye un medio privilegiado para la expresión de la experiencia mística de los sufíes, fundada en el texto coránico.

El árabe se convierte, al correr de su pluma, en una lengua viva y auténtica, caracterizada por la densidad de la expresión, una extraordinaria capacidad de síntesis, la precisión en el análisis de la experiencia, la adecuación a la realidad y el ajuste a la vivencia concreta.

¹³ Quiero hacer notar que sería sumamente interesante llevar a cabo una serie de estudios sincrónicos del lenguaje no verbal entre los árabes y el simbolismo gestual surgido en el Islam.

Así, por ejemplo, en una sentencia de Muḥammad se pone de relieve la importancia cultural que tal lenguaje reviste: «El saludo (*taslīm*) de los judíos es un gesto (*išāra*) con los dedos y el saludo de los cristianos es un gesto con las manos». En la tradición islámica, por otra parte, hay una cierta aversión (*karāhiya*) al saludo expresado por un gesto de la mano, gesto que tiende a evitarse. (Cf. Tirmidī, *Isti'dān* 7).

¹⁴ Cf. A.K.S. Lambton, *Persian Vocabulary*, Cambridge, 1966.

Los sufíes concilian el lenguaje expresivo y claro (*‘ibāra*) con el lenguaje sugestivo de las alusiones (*išāra*). Esta distinción fundamental revela a la par su lucidez y su maestría en la concepción y el empleo de su lengua.

Si la *‘ibāra* es el lenguaje que "hace pasar" lo interior al exterior y "expresa" lo que se ha experimentado y comprendido, la *išāra* es el lenguaje que, remontándose al ámbito del símbolo en un movimiento ascensional de la palabra, *sugiere las cosas sin decirlas*, cifrándolas en términos que velan aquello que revelan.

La terminología de los sufíes no es ni una abstracción, ni un mero recurso estilístico, sino un lenguaje técnico, es decir, práctico, cuya originalidad surge de la necesidad de conferir a las palabras un nuevo sentido adecuado a su experiencia. Su autenticidad reside, precisamente, en esta conformidad de la expresión y la vivencia, conformidad que confiere al lenguaje de los sufíes, profundamente enraizado en la tradición, una cualidad universal.

Para más información sobre la cuestión de los orígenes del léxico técnico de los místicos musulmanes, remito al erudito ensayo de L. Massignon sobre el tema¹⁵. En este excelente estudio sobre el lenguaje místico han quedado establecidas las directrices básicas de la investigación en este campo. Sin embargo, mis observaciones acerca de la génesis y el desarrollo del lenguaje de los sufíes, surgido de la exégesis coránica, siguen aquí más de cerca las reflexiones de Paul Nwyia, en una de cuyas obras, *Exégèse coranique et langage mystique*, inapreciable contribución al estudio de la mística islámica, se perfila el proceso evolutivo de la terminología sufi¹⁶.

¹⁵ L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Vrin, París, 1954 (2ª. ed.).

¹⁶ P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique: Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Beirut, 1970, 439 pp.

2. LA GÉNESIS DE LA IŠĀRA: ANTECEDENTES Y PRECURSORES DE SU EMPLEO

No voy a examinar aquí exhaustivamente los precedentes del uso del término *išāra* entre los autores sufíes anteriores a Ibn ʿArabī, pues tal empresa requeriría por sí sola un trabajo monográfico y un espacio del que ahora no dispongo. No obstante, resulta necesario citar y comentar al menos algunas de las fuentes que, directa o indirectamente, han servido de modelo e inspiración a Ibn ʿArabī al tratar de la *išāra* y emplearla en sus composiciones.

2. 1. Cuatro géneros de lenguaje y experiencia:

ʿibāra, išāra, laṭīfa y ḥaqīqa

Me parece conveniente recoger aquí algunas consideraciones de P. Nwyia¹⁷ sobre el *Tafsīr* de ʿĀfar al-Šādiq¹⁸, en las cuales brinda interesantes precisiones terminológicas, esclareciendo el significado de los términos *ʿibāra, išāra, laṭīfa y ḥaqīqa*, y las mutuas relaciones establecidas entre ellos.

Al comienzo del tratado que se le atribuye, ʿĀfar Šādiq declara que el Corán ha sido revelado en un lenguaje polivalente: «El Libro de Allāh -dice- contiene cuatro cosas: la expresión literal (*ʿibāra*), la alusión simbólica (*išāra*), los 'toques de gracia' o sutilezas (*laṭāʿif*) y las realidades (*ḥaqāʾiq*). La expresión es para la gente común, la alusión para los privilegiados, los 'toques de gracia' para

¹⁷ V. P. Nwyia, *op. cit.*, p. 174-175.

¹⁸ ʿĀfar Šādiq, "Tafsīr", recensión de Sulamī, ed. P. Nwyia, en los *MÉLANGES DE L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH*, t. XLIII, fasc. 4, 1967, pp. 183-230.

El Imām ʿĀfar b. Muḥammad, llamado también al-Šādiq, nació entre el 700 y el 703 d. C. y falleció en Medina el año 756. Fue el sucesor de su padre Muḥammad al-Bāqir en el imamato y, por tanto, el sexto de los doce imames. (V. *EP*, vol. II, p. 384-85).

los amigos allegados (*awliyā'*) y las realidades para los profetas¹⁹».

Este *Tafsīr* representa, sin duda, uno de los más antiguos testimonios de exégesis simbólica del Corán, en cuyo texto diferencia Ŷa'far cuatro niveles de lectura, estableciendo una relación jerárquica entre cuatro clases de creyentes en virtud de su correspondiente afinidad con los cuatro respectivos aspectos del texto revelado: El común de los creyentes está vinculado a las apariencias de la letra y el estilo formal del Corán, en cuya expresión (*'ibāra*) se complace; por encima de ellos se sitúan los privilegiados que, a través de la expresión, descubren la alusión (*išāra*). Sin limitarse a la letra y al estilo, las alusiones hacen referencia a *otra cosa*. Esa otra cosa puede ser un objeto de conocimiento, con lo cual podría hablarse propiamente de la alusión como *símbolo conocido*, o puede llegar a ser un "toque de la gracia", un *símbolo vivido*, una "sutileza" (*latīfa*) otorgada por Dios a Sus "allegados" (*awliyā'*) en la lectura del Libro. Todavía más allá de la *latīfa*, asociada al conocimiento profético cuya modalidad representa, está la *ḥaqīqa*, síntesis de lo conocido y de lo vivido, que integra en sí la verdad sutil de la *latīfa* y la realidad de la *išāra*²⁰.

2. 2. La Gente de las alusiones en la obra de al-Jarrāz

Esta lectura introspectiva del Corán, basada en la experiencia espiritual, revela una pluralidad de sentidos cuya comprensión depende de la receptividad y la predisposición del lector o interlocutor. Tras haber asimilado el lenguaje coránico, la exégesis de los sufíes evoluciona hacia una hermenéutica de su propia experiencia y de su lenguaje específico, en parte extracoránico.

¹⁹ V. P. Nwyia, *Exégèse coranique*, p. 167.

²⁰ Cf. P. Nwyia, *ibid.*, p. 174-175.

La obra de Abū Saʿīd al-Jarrāz²¹, uno de los grandes maestros de la Escuela de Bagdad, da también testimonio de la difusión del término *išāra* entre los sufíes en época temprana. Bajo un mismo título, «El discurso de Jarrāz sobre la ciencia de las alusiones»²², se han reunido cinco epístolas del autor. Mencinaré aquí la segunda, el "Libro de la Luminosidad" (*K. al-Diyā'*) en el cual, con estilo denso y oscuro, Jarrāz describe las siete clases en que se dividen aquellos que buscan a Dios. La primera nos interesa ahora especialmente, pues corresponde a la "Gente de las alusiones" (*ahl al-išārāt*). P. Nwyia traduce así la definición de Jarrāz: «Ils ont cherché Dieu par la force même de l'allusion (*išāra*) qui les vise dans le verset 10:2: «Annonce à ceux qui croient qu'ils auront, auprès de leur Seigneur, le mérite antérieur de la sincérité». Leur part de Dieu, ce sont des lueurs et des allusions»²³.

El conocimiento de la alusión, característico de los sufíes, parece señalar su iniciación en el Camino espiritual.

El autor describe a continuación las restantes clases y diferencia la séptima de las seis anteriores, cuya experiencia se caracteriza por la limitación a *un modo particular de alusión*, por el cual cada una de ellas expresa su vivencia de lo divino, y a *una temporalidad* determinada. Sin embargo, la séptima clase trasciende ambas limitaciones, pues «ils ont été conduits par Lui là où il n'y a plus d'"où"» y «leurs allusions vont de l'inconnaissable à l'inconnaissable»²⁴.

²¹ Abū Saʿīd Ahmad b. ʿĪsā nació en Bagdad a principios del s. IX d. C. y murió en el 899. (Cf. *EP*, IV, p. 1114-15).

²² *Kalām al-Šayy Abī Saʿīd al-Jarrāz fī ʿilm al-išārāt*. V. *ORIENS*, 1952, vol. V, pp. 28-33.

²³ P. Nwyia, *ibid.*, p. 235.

²⁴ P. Nwyia, *ibid.*, pp. 236-237.

Más allá de los seis modos particulares de alusión definidos por Jarrāz, correspondientes a seis tipologías humanas o seis sucesivas condiciones del hombre, nos encontramos con las *alusiones de lo incognoscible*. Esta séptima clase no puede definirse propiamente, dado que trasciende las nociones de *modalidad* y *temporalidad*.

2.3. La ciencia de la alusión en el *K. al-Ta'arruf* de Kalābādī

Entre las obras sufíes más antiguas que tratan de nuestro tema, ocupa una destacada posición el *Kitāb al-ta'arruf*²⁵ de Abū Bakr al-Kalābādī, quien declara acerca de la 'alusión':

«Au-delà de la science de la connaissance de soi, viennent ensuite les sciences de ce qui surgit dans la conscience (*jawātīr*), les sciences des contemplations et des dévoilements. Ce sont elles qui constituent proprement la science de "l'allusion symbolique" (*išāra*), qui est particulière aux soufis et qu'ils obtiennent après toutes celles que nous avons indiquées».

Este comentario brinda tres ideas fundamentales: (1) La ciencia de la alusión viene a continuación de la ciencia del conocimiento de sí. (2) Sin este conocimiento previo no puede accederse al conocimiento de la alusión esotérica, por el cual se caracterizan los sufíes. (3) La ciencia de la alusión simbólica engloba tres ciencias: la ciencia de las intuiciones (*jawātīr*), la ciencia de las contemplaciones y la de las develaciones.

²⁵ Se trata de uno de los más antiguos y valiosos tratados sobre sufismo, el *Kitāb al-ta'arruf li-maḡhab ahl al-taṣawwuf*, El Cairo, 1960, o "Libro de instrucción sobre la vía de los sufíes", escrito por Abū Bakr Kalābādī de Bujārā (m. 995 d. C.). Esta obra ha sido objeto de dos excelentes traducciones íntegras del árabe: la versión francesa de R. Deladrière, *Traité de soufisme*, Sindbad, París, 1981, 222 pp.; y una previa traducción inglesa de A. J. Arberry, *The Doctrine of the Ṣūfis*, Cambridge, 1935, 173 pp.

«Si on l'appelle science de l'allusion symbolique -añade Kalābādī-, c'est uniquement parce que les contemplations des coeurs et les révélations á l'intime des êtres ne peuvent être véritablement exprimées. Bien plus, n'étant objet de savoir que par les "habitations" (*munāzalāt*) et les "découvertes intérieures" (*mawāyīd*), ne les connaît que celui qui occupe ces états et réside dans ces stations spirituelles».

¿Por qué se emplea el término alusión simbólica (*išāra*) para referirse a esta ciencia?

El autor da dos respuestas complementarias: (1) porque las contemplaciones y las revelaciones a las cuales se alude son, en cierto modo, inefables, y (2) porque la expresión y la comprensión de tal conocimiento depende del estado del momento y de sucesivas moradas espirituales.

«[...] Ceci dit, chaque station spirituelle (*maqām*) a un commencement et un fin, entre lesquels il y a différents états. Á chaque station correspond une science, et á chaque état une allusion symbolique. De plus, chaque station est accompagnée d'une affirmation (*iḥbāt*) et d'une négation (*naḥy*), et tout ce qui est nié dans cette station ne l'est pas dans celle qui est avant elle, et tout ce qui y est affirmé ne l'est pas dans celle qui est en deçà d'elle. [...] Mais il peut arriver que quelqu'un parle d'une certaine station, en formulant les négation et affirmation qui lui sont propres, devant des auditeurs dont il ignore les états spirituels, et dont certains n'ont pas atteint cette station. Ce qu'il niera sera précisément pour eux ce qu'ils affirment, et ils supposeront immédiatement qu'il nie ce que l'enseignement traditionnel affirme, et ils le taxeront d'erreur, d'hérésie, voire d'impiété».

A cada morada corresponde la afirmación de una ciencia y la negación de la precedente, que queda así, en cierto modo, abolida. Por otra parte, a cada estado corresponde una alusión particular. Todo ello explica la diversidad y la aparente contradicción de ciertas alusiones, factores que pueden dar lugar a falsas interpretaciones.

La alusión, regida por un principio evolutivo, no es un lenguaje dialéctico y no establece oposiciones dentro de un sistema cerrado y prefijado, sino que se reajusta continua y progresivamente a la experiencia.

Esta metamorfosis de la expresión -y la consiguiente modificación del sentido- suscitan el recelo de quienes no han alcanzado el conocimiento de sí y permanecen aferrados a una interpretación fragmentaria y limitada de la enseñanza tradicional.

«Les choses étant ainsi -dice más adelante-, ces hommes de spiritualité ont convenu d'utiliser couramment des expressions symboliques pour leur sciences, compréhensibles pour celui qui a atteint un certain niveau, mais impénétrables pour l'auditeur qui ne s'y trouve pas encore.

[...] "Quand les gens qui parlent le langage commun (*'ibāra*) nous interrogent -dice un verso de *Abū-l-ʿAbbās Ibn ʿAṭā' Bagdādī* (m. 309/922)-, nous leur répondons par les signes du langage symbolique (*išāra*)"²⁶».

Así expresa Kalābādī uno de los motivos principales del empleo de las alusiones simbólicas: Los sufíes han convenido su uso para ocultar su conocimiento de aquellos que no están preparados para apreciarlo y entenderlo correctamente.

Tras leer el verso de Ibn ʿAṭā', se entiende que la *išāra* desempeña además una función técnica: al irrumpir como un relámpago súbito en el ámbito nocturno del lenguaje común, produce un destello de luz en la conciencia del interlocutor. Tal impacto representa una invitación al despertar, una abrupta afloración de la conciencia profunda.

²⁶ Extractos del capítulo 31 ("Sobre la ciencia sufi de los estados (*aḥwāl*)") del *K. al-taʿarruf* (cf. Kalābādī, *op. cit.*, El Cairo, 1960, pp. 88-89), según la versión de R. Deladrière, *op. cit.*, pp. 91-95. Véase también la traducción de A. J. Arberry, *op. cit.*, pp. 74-78. He adaptado las transcripciones de términos árabes al sistema de la revista *AL-ANDALUS*, seguido en el resto del trabajo.

Como podrá observarse al comparar estos comentarios con el capítulo 54 de *Futūḥāt*, algunas de las líneas generales del discurso de Ibn ʿArabī sobre el tema, en cuanto concierne al significado y al empleo de la *iṣ̄āra*, ya habían sido previamente establecidas en esta obra.

2. 4. Otros títulos relacionados con las *iṣ̄ārāt*

Dice al-Marrākuṣī²⁷, en su repertorio biográfico, que Ibn ʿArabī era llamado *al-quṣayrī* por su seguimiento de la *Risāla*, la célebre epístola a los sufíes de al-Quṣayrī²⁸, y por la aplicación que ponía en su lectura y estudio.

Al-Quṣayrī fue, sin lugar a dudas, uno de los autores sufíes que más decisivamente influyó en la formación intelectual de Ibn ʿArabī, quien probablemente conoció su famoso comentario del Corán, *Latāʾif al-iṣ̄ārāt*, "Sutiles alusiones", en el cual pudo también inspirarse para la redacción de su propias obras exegéticas.

Me refiero, en particular, al tratado *Iṣ̄ārāt al-Qurʾān fī ʿulūm al-insān*²⁹, es decir, "Las alusiones coránicas sobre las ciencias del Hombre": Este tratado, redactado en Jerusalén en el 602 H., es una meditación interior del autor sobre

²⁷ Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Muḥammad al-Marrākuṣī, *al-Dayl wa-l-takmila*, ed. Iḥsān ʿAbbās, Beirut, 1973, p. 493, (biografía n.º. 1277).

²⁸ Abū-l-Qāsim ʿAbd al-Karīm b. Hawāzin (986/1074 d.C.), autor de la *Risāla ilā yamāʿat al-ṣūfiyya bi-buldān al-Islām*, escrita en 1046 d.C. y publicada en El Cairo, en 1290 H. junto con el comentario de al-Anṣārī (véase nota 66, p. 26), en cuatro volúmenes.

²⁹ Cf. ʿA. R. Badawī, "Autobiografía de Ibn ʿArabī", *AL-ANDALUS*, 1955, p. 123, n.º. 56; *Iṣ̄tilāḥāt...*, p. 34, n.º. 55; O. Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn ʿArabī*, Damasco, 1964, R.G. 303, vol. I, p. 317.

D. Gril prepara la edición de esta obra, conjunto de alusiones elípticas, cuyo punto de partida son aleyas o fragmentos de aleya tomados sucesivamente de cada una de las azoras del Corán. Cf. M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, París, 1992, p. 104.

cada azora del Corán y, según el mismo Muḥyī-l-Dīn, un complemento de su obra *al-Tanazzulāt al-mawṣiliyya*, de la que se hablará más adelante³⁰.

Ibn ʿArabī compuso un gran comentario del Corán, en 64 volúmenes, que llegaba al parecer hasta la azora 19 (*Maryam*). Las aleyas se explicaban desde tres puntos de vista: la Majestad (*ʿāḍ*), la Belleza (*ʿamāl*) y la Perfección (*kamāl*), síntesis de los dos precedentes. Esta obra monumental, titulada *al-ʿĀm wa-l-tafṣīl fī asrār maʿānī al-tanzīl*, debió gozar de una circulación muy restringida, lo cual explicaría su misteriosa desaparición³¹.

Entre los títulos de obras de Ibn ʿArabī que incluyen los términos *iṣṣāra* o *laṭīfa*, se encuentran además los siguientes: *al-Iṣṣārāt fī-l-asrār [asrār al-asmāʾ] al-ilāhiyya wa-l-kināyāt*, (R.G. 304)³²; *al-Laṭāʾif wa-l-ʿawārif*, (R.G. 363); *al-Ibāra wa-l-iṣṣāra*, (R.G. 264); *K. al-iṣṣārāt ilā ṣarḥ al-asmāʾ* (R.G. 305); *Iṣṣārāt al-ḥurūf* (R.G. 302b); *K. al-iṣṣārāt* (R.G. 70 y 168, variantes); *al-Iṣṣārāt* (R.G. 737, variante); *Laṭāʾif al-aḍkār* (R.G. 361); *Laṭāʾif al-asrār* (R.G. 362).

2. 5. El uso filosófico del término

Por otra parte, quiero señalar, aunque tampoco me extenderé a este respecto, que los filósofos árabes emplean el término *iṣṣāra* con un significado diferente al que le confieren los sufíes. Veamos, a título de ejemplo, las acepciones que ha recogido A. M. Goichon en su estudio del léxico aviceni³³, del cual traduzco y resumo:

³⁰ Cf. O. Yahya, *op. cit.*, pp. 317-318, R.G. 303.

³¹ Cf. O. Yahya, *op. cit.*, p. 266, (R.G. 172). Véase Chodkiewicz, *ibid.*, p. 166.

³² La cifra tras las siglas R.G. hace referencia al número de clasificación que corresponde a la obra en el repertorio general de O. Yahya.

³³ *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, París, 1938, pp. 166-167.

Como verbo en forma IV, *ašāra* significa *designar* e *indicar*. El nombre de acción de la misma forma, *išāra*, significa (1) *signo*, en sentido general, y, sobre todo -destaca Goichon-, (2) *designación* de una cosa (lat. *designatio*), o por así decirlo su *determinación*, pero en un sentido más vago que el de *taʿayyun*.

Esta segunda acepción filosófica del término, cuyo sentido se aproxima a la idea de individuación, no se cuenta entre las acepciones empleadas por Ibn ʿArabī.

En el mismo sentido, *mušār ilay-hi*, significa, en el léxico de Avicena, *designado* y, por ello, *determinado*.

El título de la célebre obra de Avicena, el *K. al-išārāt wa-l-tanbīhāt* -obra en la cual el término *išāra* introduce numerosos parágrafos- ha sido traducido por Forget como *Le livre des théorèmes et des avertissements*³⁴. El término *išāra* se emplea a menudo en esta obra para introducir sentencias y parágrafos. Ibn ʿArabī lo emplea en ocasiones con análoga función, pero con un significado completamente diferente. Ni la acepción técnica de *teorema* ni la de *designación* se ajustan al uso akbarī del término.

3. SOBRE ALGUNAS OBRAS DE IBN ʿARABĪ ESCRITAS EN ESTILO ALUSIVO:

La mayor parte de las obras del Kibrīt al-Aḥmar³⁵, tanto en prosa como en verso, están escritas en estilo alusivo. A menudo, como sucede en *Futūḥāt*, la *ʿibāra* alterna con la *išāra*, de modo que, hasta cierto punto, se expresa en lenguaje discursivo, racional, claro y directo, lo que la alusión formula en lenguaje

³⁴ Cf. Goichon, *op. cit.*, p. 167.

³⁵ Lit. "El Azufre Rojo": otro de los títulos honoríficos de Ibn ʿArabī, símbolo alquímico de su dignidad espiritual.

simbólico. Veamos algunos ejemplos de tratados de género alusivo, escogidos entre otros muchos de análogo carácter.

3. 1. El *Libro de las Interpretaciones*

A pesar de su indudable importancia y su gran difusión, el *Kitāb al-tarāyīm*³⁶ o "Libro de las interpretaciones", no ha sido objeto de ningún estudio riguroso y completo hasta el momento, a excepción de las páginas que M. Chodkiewicz ha consagrado al estudio de sus rasgos generales, estableciendo relaciones estructurales con otras obras del autor y poniendo de relieve su significado. A mi parecer, sería de gran interés emprender una edición crítica del tratado, acompañada de estudio y traducción. Describiré aquí, someramente, algunos aspectos de su contenido y estructura. El tratado consta de introducción (pp. 1-5) y 69 capítulos sucesivos cuyo título hace referencia, en la mayoría de los casos, a un Nombre divino: El cap. primero, «Interpretación del Irresistible Poder (*tarṣamat al-qahr*)», hace referencia al Nombre *al-Qahhār*; el cap. cuarto, «Interpretación de la Apertura (*tarṣamat al-faḥ*)» está relacionado con el Nombre *al-Fattāḥ*; el cap. quinto, «Interpretación de la Respuesta (*iṣāba*)» está relacionado con el Nombre *al-Muṣīb*, etc. Cada uno de estos capítulos se divide en breves párrafos titulados *latīfa*, "sutileza", o *iṣāra*, "alusión". Estos títulos caracterizan el estilo y el contenido de las sentencias que preceden, y se suceden sin orden fijo, alternamente o no, en secuencias variables. En el cap. tercero, «La Interpretación de la Grandeza (*kibriyā*)», encontramos la siguiente secuencia de párrafos:

³⁶ Ibn ʿArabī, "K. al-Tarāyīm", en *Rasā'il Ibn al-ʿArabī*, Hyderabad, 1948. V. Osman Yahya, *ibid.*, II, pp. 487-488 (R.G. 737). La variante más difundida del título es *Tāy al-tarāyīm* y también aparece en algún manuscrito la variante *Al-iṣārāt*, debido a la profusión con que el término *iṣāra* se emplea en el tratado.

sutileza-sutileza-alusión-sutileza-alusión-respuesta³⁷.

El título del tratado reviste particular interés. La "interpretación" es, en sentido lato, la función del Hombre Perfecto (*al-Insān al-kāmil*), encargado de "interpretar", como hermeneuta de las aleyas o "signos" (*āyāt*) divinos, los dos Libros en los cuales se manifiesta la Palabra divina: el Corán y el universo. Ibn ʿArabī se atribuye con frecuencia en sus escritos esta labor de dragomán: sirva de ejemplo el título de su obra de poesía lírica "El Intérprete de los Deseos" (*Tarḡumān al-ašwāq*). Como ha expresado sintética y sabiamente M. Chodkiewicz, esta función de intérprete, en el "Libro de las Interpretaciones", consiste en traducir los secretos que el intelecto, libre de la reflexión y despojado de cualquier iniciativa especulativa, recibe de los Nombres divinos³⁸.

En la introducción del tratado, Ibn ʿArabī nos informa de la naturaleza de su interlocutor, del propósito de su discurso, redactado "a modo de recuerdo (*taḍkār*) y consejo (*tanbīh*)"³⁹ y del tema que se trata, a saber, "los encuentros recíprocos entre las realidades de los Nombres divinos y las realidades humanas en el Hombre Perfecto":

«Sabed, hermanos míos, que os contáis entre los hombres de altas aspiraciones espirituales (*aṣḥāb al-himam*), los que ascienden y progresan hacia los grados elevados, pues a vosotros me dirijo y a vosotros os hablo a modo de recuerdo y advertencia -no a modo de instrucción-, que los mutuos encuentros a medio camino (*al-munāzalāt*) entre las realidades de los Nombres divinos y las

³⁷ Este es el único caso en que aparece el término *yawāb*, "respuesta", como título de un párrafo. Véase p. 9 de la citada edición.

³⁸ Cf. Chodkiewicz, *ibid*, p. 119.

³⁹ Parece posible establecer un cierto paralelismo entre este par de términos y el par "sutileza-alusión". Sería preciso realizar un estudio más detallado del tratado para determinar con precisión cuáles, en caso de que existan, son los rasgos diferenciales que permiten distinguir formalmente la "sutileza" de la "alusión". En principio, el único criterio diferenciador apuntado por Ibn ʿArabī es la *cualidad* más sutil de la *latīfa* o "toque de gracia".

realidades humanas en *la persona* del Hombre Perfecto -ya sea mujer u hombre- son innumerables, como lo son las orientaciones y los Nombres mismos»⁴⁰.

El repetido empleo del término *munāzalāt* en la introducción del tratado sugiere, en opinión de M. Chodkiewicz⁴¹, una estrecha relación interna con el *faṣl al-munāzalāt*, la quinta sección de *Futūḥāt makkiyya*, a continuación del *faṣl al-manāzil*. Este gran estudioso de la obra del Ṣayy sostiene que cada capítulo del tratado tiene una relación privilegiada con una de las azoras del Corán en orden de progresión inversa, como sucede con los *manāzil*: así, el capítulo primero corresponde a la azora 69, el segundo a la 68 y así sucesivamente hasta el último que corresponde a la *Fāṭiha*⁴².

3.2. Símbolo (*ramz*) y enigma (*lugz*) en *al-Tanazzulāt al-mawṣiliyya*

Esta obra, "Los descendimientos de Mosul", consta de introducción, índice y 55 capítulos (no sólo 53 como señala O. Yahya) que versan sobre el significado esotérico de la *ṣalā'* y todos los aspectos rituales que implica: la intención, las abluciones, las diferentes posturas adoptadas en el curso de la oración, el significado de la profesión de fe (*ṣahāda*), cuestiones relativas al vestido, etc. El *Kitāb al-tanazzulāt al-mawṣiliyya* fue redactado por el autor en Mosul en el año 601 H. y en el transcurso de unos pocos días.

Acerca del empleo del símbolo (*ramz*) y el enigma (*lugz*), dice Ibn 'Arabī en un pasaje de la obra⁴³:

⁴⁰ Ibn 'Arabī, "K. al-Tarāyīm", p. 1.

⁴¹ V. *ibid.*, p. 118.

⁴² V. Chodkiewicz, *ibid.*, pp. 119-123.

⁴³ Ibn 'Arabī, *K. al-Tanazzulāt al-mawṣiliyya*. He utilizado para esta cita el manuscrito 3721 de la Biblioteca Zāhiriyya de Damasco, cap. I, ff. 2a-2b. Este ms., fechado en el año 1313 H., aunque tardío, es claro y parece completo. Osman Yahya (*ibid.*, vol. II, p. 500, R.G. 762) no

«Éste es un libro al cual he confiado las sutilezas de los secretos y las luces de las ciencias de los conocimientos iluminadores, basado en el enigma y el símbolo, de modo que, quien pretende haber mantenido íntimo diálogo (*munāṣṣa*) con su Señor, al informarse de tales resultados, pueda verificar la realidad de su estado de restricción e incapacidad. Asimismo, me he propuesto velar estos divinos significados en estas enigmáticas alocuciones⁴⁴, para ocultarlas del celo de los eruditos exotéricos y como sanción para ellos por su negación *de tal modo de conocimiento*».

Aquí se exponen, concisamente, dos de los motivos que impulsan al autor a emplear un lenguaje simbólico: (1) poner en evidencia la falsa pretensión de intimidad de quienes en tal error incurren y (2) ocultar los divinos significados de los eruditos exotéricos, (2a) tanto para protegerse de su celo acusador, como (2b) para castigar su arrogante descalificación.

3.3. Sobre la poesía en la obra akbarí

Sobre la poesía en la obra de Ibn ʿArabī no existe hasta el momento ninguna investigación monográfica completa. Contamos, no obstante, con estudios parciales de gran interés⁴⁵ y excelentes traducciones de su obra lírica por

menciona esta copia. Afortunadamente, se cuenta con mss. autógrafos y copias directas del tratado en buen estado de conservación, lo cual facilita la labor de nuestro colega libanés Karim Lahham, quien actualmente prepara la edición crítica de la obra y amablemente me ha enviado la mencionada copia, firmada por un copista llamado ʿAbd Allāh Ṭābūr (f. 43b). Existe una poco fiable edición de la obra, publicada en *Dār al-fikr al-ʿarabī*, El Cairo, 1961.

⁴⁴ Lit. "...enigmas discursivos...", (*algāz jiṭābiyya*).

⁴⁵ R. Austin, "Ibn al-ʿArabī: Poet of Divine Realities", en *Muhyiddin Ibn ʿArabī: a commemorative volume*, Element, Shaftesbury, 1993, pp. 181-189. Estudio del *Dīwān al-kabīr* (el gran Diván) de Ibn ʿArabī.

Sobre la poesía estrófica de Ibn ʿArabī, contamos con dos estudios de F. Corriente, "La poesía estrófica de Ibn al-ʿArabī de Murcia", *SHARQ AL-ANDALUS*, 3, 1986, pp. 19-24, y "Las *xarajāt* en árabe andalusí", *AL-QANTARA*, 8, 1987, pp. 203-264.

excelencia, el *Tarjūmān al-ašwāq*⁴⁶.

El estilo, en la obra poética de Ibn ʿArabī, no es uniforme, sino que adopta diversas formas y registros en conformidad con su propósito.

Su poesía no responde a exigencias y criterios meramente estéticos pues, para el autor, la escritura en verso es, ante todo, un vehículo técnico para la transmisión inspirada y necesaria de una experiencia superracional que trasciende el ámbito de lo personal y la mera "voluntad de estilo", constituyendo un medio privilegiado de expresión, cuyas licencias permiten explorar recursos expresivos vedados a la prosa y brindan la posibilidad de formular, en lenguaje cifrado, sutiles alusiones que escapan a las restricciones del discurso y a la censura del polemista.

Se trata, así pues, de una poesía funcional e intencional, orientada siempre a la comunicación de una intuición intelectual o una experiencia de conocimiento que prefigura y determina un modo particular de expresión, requerido por el significado, con el cual integra una unidad indisociable.

La poesía de Ibn ʿArabī es, por excelencia, poesía del espíritu, poesía gnómica y mística dirigida, en último término, al corazón, sede del Intelecto. El origen de su escritura, según repetidamente el autor manifiesta -y en ello reside

En árabe, destaca la investigación llevada a cabo por Sulaymān al-ʿAṭṭār, *al-Jayāl wa-l-šf'r fī taṣawwuf al-Andalus* ("La Imaginación y la poesía en el sufismo andalusí"), El Cairo, 1981, 452 pp., estudio consagrado, en su mayor parte, a la obra del Šayj al-Akbar y, en especial, a la poesía de *El Intérprete de los deseos* y *Las Revelaciones de la Meca*.

⁴⁶ *The Tarjūmān al-ashwāq*, edición crítica y traducción íntegra por R. A. Nicholson, Londres, 1911, 155 pp., (reimpresión en Londres, 1978). Esta primera versión incluye también la traducción parcial del comentario de Ibn ʿArabī a sus propios versos.

Casidas de amor profano y místico, estudio y traducción completa de V. Cantarino, ed. Porrúa, México, 1977, pp. 87-132 (estudio preliminar) y 133-186 (traducción). Excelente trabajo de traducción e introducción a la técnica poética de Ibn ʿArabī.

Le chant de l'ardent désir, selección y traducción por Sami-Ali, Sindbad, París, 1989, 62 pp.

Estas dos últimas traducciones están basadas en la edición libanesa, publicada en Beirut en 1966, que incluye la edición del comentario de Ibn ʿArabī.

Muy recientemente ha parecido la más documentada traducción de la obra -que incluye traducción íntegra del comentario: Ibn ʿArabī, *L'interprète des désirs*, intr. y trad. de M. Gloton, Albin Michel, 1996, 533 pp.

propiamente su originalidad-, es directa inspiración, no mera iniciativa artística.

Esta poesía de las divinas realidades se manifiesta de distintas maneras en diversas obras. En su obra poética más conocida, *El Intérprete de los deseos*, plenamente dedicada a la poesía mística amorosa, predominan la expresión propiamente lírica y el empleo de los recursos estilísticos clásicos de la lírica árabe, de cuyo repertorio de imágenes se sirve para configurar un nuevo universo simbólico efectivo, ajustado a los requisitos de su experiencia.

En otra de sus obras principales, el *Dīwān al-kabīr*, por entero consagrada a la poesía, Ibn 'Arabī ha reunido poemas de muy diversa índole temática y formal, alternando poemas líricos y de carácter simbólico, con otras composiciones de género "mixto", tales como poemas-ensayo, poemas de oración, poemas narrativos o descriptivos que cuentan acontecimientos imaginales, poemas metafísicos... Como muestra del estilo alusivo en la poesía del autor, traduciré algunos breves poemas sacados de este *Diván*⁴⁷, en el cual pueden encontrarse poemas que aparecen también en otras obras suyas⁴⁸.

En *Las Revelaciones de la Meca*, como en tantos otros tratados del autor - entre los cuales se cuenta su célebre obra *Fuṣūṣ al-ḥikam* (*Engarces de sabiduría*)⁴⁹-, prosa y poesía, íntimamente relacionadas, se intercalan e integran en el texto. Cada capítulo de esta obra va precedido por una casida o un fragmento poético de extensión variable, cuya cometido principal no es el mero embellecimiento, sino la exposición de contenidos o la prefiguración de las claves contenidas en la prosa en la cual, a continuación, se complementan las cuestiones tratadas en los versos.

⁴⁷ Ibn al-'Arabī, *al-Dīwān al-kabīr*, El Cairo, 1855; Bombay, (s.d.). Cf. O. Yahya, *Histoire et classification...*, R.G. 102, pp. 190-191.

⁴⁸ V. el artículo de R. Deladrière, "The *Dīwān* of Ibn 'Arabī", *JMIAS*, XV, 1994, pp. 50-56, donde el autor clasifica y relaciona las diversas producciones en verso de Ibn 'Arabī.

⁴⁹ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. A. 'Afīfī, Beirut, 1946.

Estos poemas que preludian las disertaciones en prosa no son de naturaleza esencialmente artística: Si por su forma, la métrica y la rima responden a los modelos de la prosodia árabe clásica, por su contenido y estructura interna difieren enormemente de la poesía lírica. Puede hablarse de una poesía metafísica sufí, de orden intelectual e inspirado, con un claro y decisivo propósito didáctico - expresado por el autor en varios pasajes-, en la cual el poema constituye una síntesis teórica, con frecuencia independiente del posterior desarrollo en prosa.

El criterio pedagógico -en un sentido particular y restringido, pues se trata de una enseñanza hermética-, la función mnemotécnica de la versificación cuantitativa y el carácter alusivo de la escritura, determinan y caracterizan, en suma, las composiciones poéticas de sus obras. En ellas, la claridad de ciertos aspectos de su pensamiento coexiste con la máxima oscuridad de un complejo y refinado esoterismo, en cuya exposición se emplea a conciencia la técnica de la dispersión de contenidos -auténtica estrategia de diseminación-, junto con la ambigüedad de las referencias pronominales, y cuyo lenguaje simbólico, preñado de constantes referencias a la Tradición, se presenta como patrimonio de los iniciados que recorren la vía.

El valor artístico de la poesía de Ibn ʿArabī reside, sobre todo, en su sensibilidad expresiva, en virtud de la cual tiene lugar una suerte de sublimación espiritual de la palabra y la vivencia. Se trata de una poesía ascensional *a lo divino*, poesía de alusiones -en términos tomados del prólogo del *Tarḡumān*- «a divinas inspiraciones, revelaciones espirituales y sublimes relaciones de acuerdo con nuestro arte». Veamos a continuación, a título de ejemplo, algunos poemas del autor:

Pleamar⁵⁰

Cuando el secreto se mostró en mi entraña,
se extinguió mi existencia,
mi estrella se ocultó,

mudóse el corazón por el misterio
de mi Señor,
perdí, quedando ausente,
todo vestigio sensorial del cuerpo,

y vine desde Él, por Él y a Él,
a bordo del navío
de mi resolución,

en cuyo mástil desplegué las velas
de interna reflexión,
en alta mar de mi saber velado,

y al soplo de los vientos de mi anhelo,
cual flecha el mar surcó;

y el mar de la proximidad crucé,
hasta que vi de modo manifiesto
a Quien aquí no nombro.

⁵⁰ Primer poema del *Diwān*, p. 2, que también figura en el *K. al-Isrā'*, ed. S. Ḥakīm, pp. 71-73, donde va precedido del comentario de las alusiones que en él se contienen.

Clamé entonces diciendo:

¡Oh Tú, a quien mi corazón contempla
de Vuestro amor haciéndome partícipe!

¡Tú eres mi solaz y mi alegría,
mi fin en la pasión y mi triunfo!

Mafārid
(Versos aislados)⁵¹

Los signos de tu existencia,
no por tu contemplación
a ti se te han de mostrar,
sino en tu aniquilación.

*** *** ***

Si bien la luz otorga resplandores,
no brinda Vuestra Luz la claridad,
tan sólo oscuridad, tinieblas brinda.

*** *** ***

Convierte las diversas entidades
en una única entidad y esencia:

⁵¹ *Dīwān*, pp. 48-49. Los *mafārid* son poemas de un solo verso independiente y suelto.

El verdadero Ser de lo Real
reside en esta negación del número.

*** *** ***

Como reluce el adorno
sobre tela de brocado,
luces brillando destellan
en el amigo allegado.

*** *** ***

Con el alma mía
yo me desposé,
y era mi marido
siendo mi mujer.

*** *** ***

Si por el ser no fuera
de Aliento incomparable,
mostrado no se hubiera
el mundo asemejable.

4. EL CAPÍTULO 54 DE *AL-FUTŪHĀT AL-MAKKIYYA* ("FĪ MA'RAFAT AL-IŠĀRĀT")

4.1. Introducción

El propósito de las alusiones no es la redefinición doctrinal de un sistema, ni la enseñanza metódica y repetitiva de un *corpus* o conjunto de ideas previamente establecido, sino el impacto directo de la comunicación, el efecto que el destello de lo vislumbrado suscita en la conciencia y en la percepción del interlocutor, a partir de una vivencia concreta y real.

En este sentido, el lenguaje alusivo desempeña una función fundamental y constituye un procedimiento insustituible en el proceso de transmisión de experiencia inmediata o comprensión interna.

Por otra parte, aplicada a la interpretación de los versículos coránicos o las tradiciones proféticas, la alusión consiste en el comentario inspirado del sentido esotérico, en contraposición al *tafsīr* o comentario exotérico del significado explícito. Entiéndase que la *išāra* no excluye el *tafsīr* -correspondiente a la *'ibāra*-, sino que, por el contrario, lo incluye y complementa, sobrepasando sus límites.

Ahora bien, para una adecuada comprensión de la amplitud de su significado, conviene tener presente que el término *išāra*, según Ibn 'Arabī lo emplea en diferentes contextos, no se refiere en exclusiva a la expresión verbal - *išāra* en sentido analógico-, sino que integra asimismo la indicación gestual sin palabras -*išāra* en sentido propio- y adopta diversas formas en otros modos de comunicación -como, por ejemplo, en las 'visiones anunciadoras' (*mubašširāt*), el trance visionario, o el 'presagio' (*fa'l*), interpretación augural de un suceso, anuncio o señal externa-, en los cuales puede coincidir con el símbolo. Aplíquese

también, por extensión, al lenguaje hermético empleado por los sufíes en la enseñanza y en la redacción de sus escritos.

En tanto que señales, las *iṣārāt* pueden compararse a las pistas o huellas dejadas en un camino: no constituyen un mapa cartográfico debido a que el camino, siendo uno en esencia en cuanto a su destino, difiere en virtud de la naturaleza y disposición del caminante. Por ello, mientras el exotérico sigue tan sólo la ruta conocida, trazada en el mapa, el iniciado explora además la dimensión de la experiencia interna y, en su peregrinaje por la senda del conocimiento, rastrea los atajos de la inspiración, siguiendo los indicios que encuentra a su paso, sin detenerse más de lo necesario en las sucesivas posadas y paisajes que, como peldaños de su ascenso, va dejando atrás.

Al adentrarnos en la polémica entablada entre eruditos teóricos y sufíes, veremos que la hostilidad de aquéllos estriba precisamente en su concepción limitativa del conocimiento, según la cual éste sólo puede adquirirse por medio del aprendizaje convencional. Por su parte, sin rechazar el aspecto formal externo o el sentido literal de la revelación, los sufíes integran otra dimensión complementaria: el aprendizaje directo por vía del 'don divino', por medio del cual el conocimiento, recibido por mediación de los profetas y enviados de Dios, se 'actualiza' o renueva en el sabio 'conocedor', el *gnóstico*, a través de la divina inspiración.

A continuación, presentamos la traducción al castellano de uno de los 560 capítulos de la obra magna de Ibn 'Arabī, *Las Revelaciones de la Meca*, consagrado a las indicaciones esotéricas o alusiones simbólicas, y a la epistemología propia los sufíes, caracterizada -entre otros rasgos que se perfilan en este texto- por las nociones de 'legado profético', 'conocimiento directo e

inspirado', 'don divino de la comprensión' o 'divina instrucción' y 'continuidad de la profecía por medio de las visiones anunciadoras'.

Esta teoría del conocimiento inspirado resulta esencial para todo intento de aproximación al pensamiento sufí. Los amigos de Dios (*awliyā'*), como *herederos* de los profetas, reciben directamente, en sus corazones, la divina instrucción.

Se encontrarán más referencias y comentarios en las notas a la traducción.

4.2. Traducción

ACERCA DEL CONOCIMIENTO DE LAS ALUSIONES⁵²

En el nombre de Dios, el Omnicompasivo, el Muy Misericordioso

[Preludio]⁵³

(355) El conocimiento de la alusión (*ʿilm al-išāra*) es acercamiento y alejamiento / y el movimiento que genera en ti es un viaje diurno de retorno (*ta'wīb*) e incesante andadura nocturna (*iṣʿād*).

Búscalo, pues Dios lo ha transformado / para ocultarlo de aquel en quien se manifiestan mentira y extravío.

Esto es una advertencia (*tanbīh*) de la inmunidad (*ʿiṣma*)⁵⁴ de aquel a quien Allāh dijo: / «Sé»⁵⁵, y se incorporó a la existencia como ser engendrado,

⁵² Así titula Ibn ʿArabī el capítulo 54 de su obra *al-Futūḥāt al-makkiyya*, El Cairo, 1911; Dār Ṣādir, Beirut (reimpresión, s. d.), I, pp. 278-281; ed. O. Yahya, El Cairo, 1975, vol. IV, pp. 262-288. Esta traducción se ajusta a la edición crítica de O. Yahya, cuyos epígrafes -que no aparecen en el original- he incluido entre corchetes, respetando asimismo su división del texto en párrafos numerados (355-376), cuya correspondencia señalo entre paréntesis. Véase la traducción parcial realizada por W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, SUNY, Nueva York, 1989, pp. 94 y 246-250.

⁵³ El uso de corcheches, tanto el los encabezamientos tomados de la edición de O. Yahya como en el resto del texto, indica que su contenido es una adición explicativa.

⁵⁴ Sobre este término, v. S. Ḥakīm, *Muʿyam...*, pp. 806-810.

⁵⁵ Cuando Dios quiere dar existencia a una cosa, le dice «Sé» (*kun*), y la cosa cobra existencia engendrada. Véanse a este respecto, entre otros, los pasajes 16:40 ó 36:82 del Corán.

Este imperativo divino es la "orden existenciadora" (*al-amr al-takwīnī*). (Cf. S. al-Ḥakīm, *Muʿyam...*, pp. 95-101). Ibn ʿArabī lo denomina también "la palabra de la Presencia" (*kalimat al-Ḥadra*). (Cf. *Istīlāḥāt...*, p. 74).

de lo cual los hombres *del Camino* (*al-qawm*) son testigos verídicos⁵⁶.

**[La ausencia de visión de la Faz de Dios en las cosas⁵⁷
es el origen de la indisposición espiritual (*marad*)]**

(356) Sabe -Dios nos favorezca a ti y a nosotros con un espíritu procedente de Él- que la alusión esotérica (*išāra*), entre los que siguen el Camino de Allāh, implica la lejanía *respecto de Él* o la presencia de la otredad *es decir, de lo que no es Él*.

Por ello dijo uno de los maestros en su obra *Maḥāsin al-maʿyālīs*⁵⁸:

⁵⁶ Este poema inicial está preñado de alusiones, indirectamente relacionadas entre sí -lo cual dificulta su comprensión-, y contiene múltiples referencias que, en cierto modo, prefiguran el contenido y el desarrollo del texto, tras cuya detenida lectura se desentraña el sentido de sus tres dísticos, escritos en metro *basī*. En los dos primeros hemistiquios, el paralelismo establecido entre dos pares de opuestos, pone de manifiesto la ambigüedad ontológica del conocimiento y el carácter ambivalente de la alusión simbólica. En el segundo verso encontramos una invitación a la búsqueda del conocimiento, el cual ha sido velado para proteger al hombre de su uso indebido y desvirtuado, reservándolo a los hombres de espíritu, a los cuales se refiere el tercer verso.

⁵⁷ Referencia a *Corán* 2:115: «Adondequiera que os volváis, allí está la Faz de Dios».

La expresión *wayh Allāh fī-l-ašyaʾ* alude al hecho de que las cosas no subsisten por sí mismas, pues sólo existen por la Esencia de Dios que subsiste eternamente, sin principio ni fin. (Cf. S. al-Ḥakīm, *Muʿyām*..., p. 1138).

⁵⁸ Se refiere al maestro Abū-l-ʿAbbās Aḥmad b. Muḥammad Ibn al-ʿArīf de Almería (1088-1141). Este tratado acerca de las moradas espirituales, escrito en estilo alusivo, fue editado por M. Asín Palacios a partir de dos de los mss. conservados (Berlín, n° 872, y El Escorial, n° 732). Véase Ibn al-ʿArīf, *Maḥāsin al-Maʿyālīs*, (texto árabe, traducción [versión francesa] y comentario) por M. Asín Palacios, París, 1933. Para consultar la traducción española original véase *Mahasin al-Machalis*, Ed. Sirio, Málaga, 1987.

Véase también el artículo de B. Halff, "Le Maḥāsin al-maʿyālīs d'Ibn al-ʿArīf et l'oeuvre du soufi hanbalite al-Anṣārī", *REVUE DES ÉTUDES ISLAMIQUES*, XXXIX, 1971, pp. 321-335. El autor de este estudio demuestra fehacientemente que Ibn al-ʿArīf, en la redacción de su tratado, ha seguido muy de cerca, y con frecuencia al pie de la letra, dos de las obras del sufi oriental Abū Ismāʿīl ʿAbd Allāh al-Anṣārī, muerto en Herat en el 481 H. Ambas obras de Anṣārī, *Manāzil al-sāʾirīn* y *al-ʿIlal al-dājila fī-l-maqāmāt*, han sido traducidas al francés por S. L. de Beaurecueil y recientemente publicadas en un mismo volumen titulado *Chemin de Dieu*, Sindbad, París, 1985, con los títulos "Les Étapes des Itinérants vers Dieu" y "Déficiences des Demeures", respectivamente.

«La alusión esotérica es un llamamiento desde la cima del alejamiento y la revelación de la correspondiente carencia o deficiencia (*‘illa*)»⁵⁹, con lo cual quiere decir que también es una declaración manifiesta del acaecimiento *en el sujeto* de la dolencia o indisposición espiritual (*marad*) que la acompaña, pues la carencia es una dolencia, por lo cual hemos dicho antes «o de la presencia de la otredad». *Entiéndase que el autor de la obra citada* no quiere significar aquí con el término *‘illa* la ‘causa secundaria ocasional’ (*sabab*), ni la ‘causa eficiente’ en el sentido técnico estipulado por los metafísicos especulativos. La forma en que se manifiesta la dolencia en ella *es decir, en la alusión en cuanto deficiencia* (*‘illa*), consiste en que la Faz de la Realidad, *es decir, el Rostro del Verdadero* (*al-Haqq*), se oculta de quien alude (*mušīr*) en aquella otredad, y aquel de quien se oculta la Faz del Real en las cosas, recurre a la pretensión (*da‘wā*), y la pretensión es idéntica a la dolencia que entraña.

Ha sido establecido por los Verificadores (*muḥaqqiqūn*) que no hay nada en la Existencia⁶⁰ sino Allāh. En cuanto a nosotros, *en tanto que criaturas*, aunque existamos, nuestra existencia solamente tiene lugar por medio de Él, y

⁵⁹ V. Ibn al-‘Arīf, *op. cit.* p. 76 (texto árabe de la ed. francesa); p. 52 (trad. española). Véase asimismo la traducción parcial de este párrafo en el apéndice del estudio preliminar de la versión castellana, p. 44.

Ibn ‘Arabī define así el término *‘illa*: «La carencia es una advertencia de Allāh a Su siervo, con o sin causa ocasional». Cf. *Iṣṭilāḥāt...*, p. 62.

⁶⁰ Al escribir ‘Existencia’ con mayúscula, quiero aunar en la palabra dos posibles acepciones del término *wuṣūḍ* en este contexto: *existencia* y *Ser*.

No obstante, la palabra tiene además el significado de *encuentro* o *hallazgo*, aplicable también en este contexto. «El *encuentro* -dice el Šayj- es la percepción de la divina Realidad en el trance extático (*al-wuṣūḍ wiṣḍan al-Haqq fī-l-waṣḍ*)». Cf. Ibn ‘Arabī, *Iṣṭilāḥāt...*, p. 59. En esta sugestiva definición akbarī, el Šayj nos brinda un magnífico ejemplo de *juego de palabras* de una misma raíz léxica (*w-ṣ-d* en este caso) que sirve para ilustrar comentarios previos sobre la cuestión del trilateralismo etimológico.

Sobre las acepciones de *wuṣūḍ* en la obra de Ibn ‘Arabī, véase S. Ḥakīm, *Mu‘jam*, pp. 1130-1138, y W. Chittick, *SPK*, pp. 80-81 y 226-227.

aquél cuya existencia tiene lugar por medio de otro que Él, tiene sólo una existencia virtual (*huwa fī hukm al-‘adam*)⁶¹.

La legitimidad de la alusión ha quedado establecida, poniéndose de manifiesto su propiedad, mas resulta necesaria la explicación de lo que quiere significarse con ella *en un determinado contexto o circunstancia*.

[Eruditos y sufíes: exoterismo frente a esoterismo] ⁶²

(357) Sabe que Allāh, cuando creó a las criaturas, creó al hombre según varios tipos (*aṭwār*), de manera que entre nosotros se encuentran el sabio y el ignorante, el justo servidor y el disidente obcecado, el victorioso y el vencido, el gobernante y el gobernado, el dominador y el subyugado, el dirigente y el subalterno, el jefe y el delegado, el rey y el vulgo, el envidioso y el envidiado. No obstante, de entre todos ellos, Allāh no creó a nadie más agresivo e inflexible con

⁶¹ Lit. *está bajo el estatuto de la inexistencia*. El término ‘adam designa aquí, no la inexistencia absoluta de lo imposible (*al-‘adam al-muṭlaq* o ‘*adam al-muḥāl*), sino la existencia potencial de los posibles (*al-‘adam al-imkānī*) en tanto que entidades inmutables (*‘ayān ṭābī‘a*). Cf. S. Ḥakīm, *Mu‘yām...*, “‘adam”).

⁶² Conviene tener presente, para una correcta comprensión de este par de términos y la relación entre ambos, que el esoterismo (lit. ‘la ciencia de lo interior’, ‘*ilm al-bāṭin*), no se opone al exoterismo (lit. ‘la ciencia de lo exterior’, ‘*ilm al-ẓāhir*), sino que lo integra, conciliando *indisociablemente* el aspecto interno del conocimiento con su aspecto externo. (Véase *supra*, en este sentido, la definición de *taṣawwuf*).

De hecho, el esoterismo confiere al aspecto formal tanta o, en ocasiones, más importancia que el propio exoterismo, pues forma y significado están estrechamente vinculados en su *logovisión*. No obstante, la oposición hacia los sufíes -que aúnan ambas perspectivas-, por parte de los eruditos limitados exclusivamente al punto de vista externo, se explica por el carácter iniciático y secreto del conocimiento esotérico, el cual dimana de las realidades místicas concernientes a sucesivas moradas espirituales y a estados *provisionales*, término que empleo aquí no sólo con el significado de *transitoriedad*, sino también con el sentido etimológico deducible de la palabra, como derivada de *provisión*. Esta *provisionalidad* de las formulaciones alusivas propias de moradas y estados progresivos resulta inaceptable desde la inflexible posición del erudito exotérico que sólo puede concebir tal situación evolutiva como desorden, incoherencia o innovación herética.

los Fieles de Allāh⁶³ que los eruditos exotéricos⁶⁴. Los Fieles de Allāh son aquellos que han sido escogidos para Su servicio; ellos son los 'Conocedores'⁶⁵ *que han recibido directamente su conocimiento por vía del don divino, aquellos - de entre sus criaturas- a quienes Allāh ha otorgado el conocimiento de Sus secretos, haciéndoles comprender los significados de Su Libro y las alusiones de Su discurso. En relación a esta Comunidad (tā'ifa), los eruditos exotéricos son como los faraones en relación a los enviados de Allāh.*

(358) Dado que la situación actual, en la existencia fenoménica efectiva, acontece según el conocimiento preeterno *de Allāh* -a lo cual nos hemos referido anteriormente *en otro capítulo-*, nuestros compañeros han recurrido al empleo de las alusiones, así como María⁶⁶ -la Paz sea con ella- recurrió a la alusión, a

⁶³ La *Gente de Allāh* o *Pueblo de Allāh* (*Ahl Allāh*). He preferido traducir los *Fieles de Allāh*, ya que la expresión se emplea aquí, en sentido restringido, para referirse a los sufíes.

⁶⁴ Los *'ulamā' al-rusūm* son los expertos en prescripciones legales y rituales, documentos y cuestiones formales en general, es decir, los especialistas en la "ciencia de lo externo". Aquí se hace referencia, sobre todo, a las autoridades oficiales en materia de religión y aplicación de la Ley.

⁶⁵ Para traducir el término *'arīf* se ha empleado en ocasiones, impropriamente, la palabra *gnóstico*, derivada del verbo latino *gnoscere*, "conocer", con el significado etimológico de *aquel que realiza la gnosis o sabiduría suprema*. En ese sentido, su uso sería correcto. No obstante, por sus significados castellanos de *adepto al gnosticismo o relativo a él* -únicas acepciones recogidas en el D.R.A.E.-, tan diferentes al sentido del término árabe, prefiero traducirlo aquí, literalmente, como *conocedor*, para evitar así confusiones históricas.

«El conocedor -según una definición akbarí- es aquel a quien el Señor brinda la contemplación de sí mismo, de modo que los estados sean manifiestos en su alma, y la gnosis (*ma'rifa*) es su correspondiente condición». (Cf. Ibn 'Arabī, *Iṣṭilāḥat...*, p. 72).

⁶⁶ Alusión al versículo 19:29 del Corán. El término *iṣāra* únicamente aparece en el Corán en esta ocasión: la Virgen María dio a luz a Jesús al pie de una palmera, tras lo cual llevó a su hijo junto a los suyos, quienes, al verla con el niño, «dijeron: "¡María! ¡Has hecho algo insólito!" (C.19:27)». María -por recomendación del Ángel Gabriel- había hecho voto de silencio, debido a lo cual no podía responder verbalmente a su pueblo, escandalizado por su maternidad excepcional. La frase en que se describe su gesto indicativo -«*fa-'aṣarat ilayhi* (C.19:29)»- puede interpretarse de dos maneras diferentes y complementarias: «Entonces ella se lo indicó», es decir, señaló al niño, [indicando a su gente que preguntaran al recién nacido acerca de la situación], por lo cual «dijeron: "¿Cómo vamos a hablar a quien todavía está en la cuna, a un niño?" (C.19:29)»; o bien, según la

causa de la gente inclinada a la falsedad y el extravío.

El discurso (*kalām*) de nuestros compañeros al explicar (*šarḥ*) Su Excelente Libro *es decir, el Corán*, «al cual no tiene acceso la falsedad ni por delante ni por detrás de él (C.41:42)⁶⁷» consiste en las alusiones, aunque tal discurso sea, de hecho, una realidad (*ḥaqīqa*) y un verdadero comentario (*tafsīr*) sobre sus benéficos significados, ya que todo ello se remite por entero a sus propias almas, a pesar de que discurren sobre el Libro en general *expresándose en términos de uso común* y en conformidad con el modo en que ha descendido, tal como lo conocen aquellos en cuya lengua ha sido revelado. Así pues, Allāh ha integrado ambos modos en ellos, según Su palabra: «Les mostraremos nuestros signos (*āyāt*) en los horizontes y en ellos mismos (C.41:53)», es decir, los versículos revelados concernientes a los horizontes y a sí mismos.

**[El comentario por medio de las alusiones:
la visión interna del sufí]**

(359) En efecto, cada versículo revelado tiene dos sentidos: Un sentido que ven dentro de sí mismos y otro sentido que ven en el exterior, fuera de ellos mismos. *Los sufíes* denominan *alusión* a lo que ven dentro de sí mismos para que el jurisconsulto (*faqīh*), erudito exotérico (*ṣāhib al-rusūm*), se familiarice con ello *sin censurarlo*, y no dicen que se trata de un auténtico comentario para protegerse (*wiqāya*) de la iniquidad y la enemistad de tales alfaqués y de sus difamatorias

lectura que ahora nos concierne, «entonces ella le hizo una indicación», es decir, hizo al niño una alusión gestual -pidiéndole que respondiera por ella-, la cual comprendió Jesús, de modo que, a continuación, habló en defensa de su madre, diciendo: «Soy el siervo de Allāh [...] (C.19:30)», y proclamó su sagrada misión profética. (Cf. M. Vālsan, *Le Livre d'enseignement par les formules indicatives des gens inspirés*, Les Editions de l'Oeuvre, París, 1985, pp. 15-16).

⁶⁷ Es decir, «completamente inaccesible a lo falso» (trad. J. Cortés, *El Corán*, Madrid, 1984).

acusaciones de incredulidad⁶⁸. Esto se debe a la ignorancia de los jurisconsultos acerca de los modos en que desciende (*mawāqīʿ*) el discurso divino (*jiṭāb al-Ḥaqq*).

En cierto sentido, siguen en esto la dirección correcta, pues Allāh, teniendo el poder de expresar inequívoca y explícitamente cuanto interpretan los Fieles de Allāh en Su Libro, no lo hizo así, sino que, por el contrario, insertó en aquellas divinas palabras que descendieron *por medio de la revelación* en la lengua de la gente común, las ciencias de los significados de la distinción (*ijtiṣās*), *es decir, los conocimientos esotéricos reservados a los elegidos*, los cuales ha permitido comprender a sus siervos, revelándoselos al abrir en ellos el ojo de la comprensión con que les había provisto.

(360) Si los eruditos exotéricos fueran justos en su apreciación, tendrían en consideración sus propias almas cuando examinan una aleya del Corán con el ojo *o punto de vista* externo que reconocen y admiten entre ellos convencionalmente. Entonces se darían cuenta de que hay entre ellos una gradación en razón de su excelencia en esto (*tafāḍul*), dado que algunos superan a otros al hablar sobre el significado de cierta aleya particular, y el que se quedara corto en su estimación admitiría la superioridad del que fuera más certero, ya que, a fin de cuentas, todos ellos están en la misma vía.

No obstante, a pesar de la relación de superioridad o preferencia apreciada entre ellos respecto a aquello, *es decir, a su capacidad para el comentario*, censuran y desapruaban a los Fieles de Allāh cuando éstos sacan a relucir algo que escapa a su percepción. Se comportan así porque consideran que los sufíes no son sabios *instruidos* y que el saber sólo se obtiene por medio del aprendizaje

⁶⁸ Los sufíes eran con frecuencia acusados por las 'autoridades' religiosas de innovación y herejía, debido a la polémica que suscitaban sus interpretaciones o comentarios esotéricos, derivados de la comprensión interna y fruto de la inspiración.

(*ta'allum*) ordinario reconocido. Y en cierto sentido están en lo cierto, ya que nuestros compañeros únicamente adquieren este conocimiento por medio del aprendizaje (*ta'allum*), es decir, por la instrucción recibida de la Misericordia del Señor (*al-i'lām al-rahmānī al-rabbānī*).

Dice el Altísimo: «Recita en el Nombre de tu Señor, el que ha creado, ha creado al hombre de un coágulo de sangre. Recita: Y tu Señor es el Más Generoso, el que ha enseñado por medio del Cálamo, ha enseñado al hombre lo que no sabía (C.96:1-5)». Asimismo es Él quien dice: «Allāh os ha sacado de las entrañas (o interiores) de vuestras madres, sin que supiérais [nada] (C.16:78)»; y dice también el Altísimo: «Ha creado al hombre [y] le ha enseñado la explicación⁶⁹ (C.55:3-4)». Así pues, Allāh -Exaltado sea- es el que enseña al hombre⁷⁰.

**[Los Fieles de Allāh son los herederos de los profetas
en el conocimiento, la guía y la sabiduría]**

(361) Por otra parte, no ponemos en duda que los Fieles de Allāh son los herederos de los enviados -la Paz sea con ellos-. Dice Allāh refiriéndose al Mensajero⁷¹: «y [Allāh] te ha enseñado lo que no sabías (C.4:113)»; y dice en otro pasaje en relación a Jesús: «[Allāh] le enseñará el Libro [del Corán], la Sabiduría, la Tora y el Evangelio (C.3:48)»; y dice refiriéndose a Jaḍir⁷², el

⁶⁹ Cortés traduce «le ha enseñado a explicar (C. 55:4)».

⁷⁰ Lit. "el Maestro del hombre" (*mu'allim al-insān*).

⁷¹ El Apóstol de Allāh por antonomasia, es decir, Muḥammad, último de los enviados que, según la tradición islámica, completa el ciclo profético, por lo cual se le llama 'Sello de la Profecía'.

⁷² Véase el artículo "al-Khaḍir" de A. J. Wensinck en la *EP*, IV, pp. 935-940.

compañero de Moisés: «Le hemos enseñado un conocimiento procedente de Nosotros (C.18:65)».

Así pues, los eruditos exotéricos están en lo cierto al decir que el conocimiento (*‘ilm*) sólo tiene lugar por medio del aprendizaje; sin embargo, se equivocan al creer que Allāh no enseña a quien no es ni enviado ni profeta, pues Allāh dice que Él «otorga la sabiduría a quien Él quiere (C.2:269)», y ésta, la sabiduría, es el conocimiento; y en el texto dice 'quien', *pronombre* indeterminado, *referido por tanto a cualquiera en general*.

(362) Pero los eruditos exotéricos han preferido este mundo a la Vida Postrera, prefiriendo el lado de la creación a lado de la Realidad⁷³; se han acostumbrado a tomar el conocimiento de los libros y de boca de los hombres de su misma clase, y consideran -en su pretensión- que ellos están entre los Fieles de Allāh por aquello que saben y por lo cual se distinguen de la gente común. Esta actitud les ha velado, impidiéndoles darse cuenta de que Allāh tiene servidores de cuya instrucción se encarga Él *directamente, a quienes enseña* en lo más íntimo de sus fueros internos, lo que ha hecho descender en Sus Libros *sagrados* y sobre las lenguas de sus apóstoles, lo cual constituye el conocimiento verídico (*‘ilm ṣaḥīḥ*) de parte del Omnisciente, el verdadero Maestro acerca de cuyo perfecto conocimiento ningún creyente tiene duda, ni tampoco quien no es creyente.

(363) Aquellos que han dicho que «Allāh no tiene conocimiento de los particulares (*‘yuz’iyyāt*)»⁷⁴, no pretendían negar Su conocimiento de ellos; tan sólo han querido afirmar, al decir esto, que el conocimiento de una cosa particular no

⁷³ Es decir, la vertiente de lo humano, de la criatura (*jalq*), a la vertiente de lo divino (*ḥaqq*). Véase, sobre este par de términos, S. Ḥakīm, *Mu‘ṣam*, pp. 337-344. y 424-429.

⁷⁴ Se refiere a la posición adoptada por los filósofos peripatéticos.

Véase, sobre particulares y universales, la obra de A. Goichon, *Lexique...*, pp. 42-43.

resulta nuevo para Él, dado que la conoce como cosa incluida en Su conocimiento de los universales (*kulliyyāt*). De este modo, a pesar de no ser creyentes [por no haber conocido o aceptado la revelación], afirmaron que Él -Exaltado sea- tiene conocimiento, y trataron de proclamar Su incomparabilidad (*tanzīh*) en aquello, aunque se equivocaron en la manera de abordar y expresar la cuestión.

Allāh se encargó, por su solicitud hacia algunos de Sus siervos, de enseñarles directamente, acerca de Sí mismo, por medio de Su inspiración (*ilhām*) y dándoles comprensión (*ifhām*) de Él. Así, en el Corán, tras decir: «Por el alma y quien la ha proporcionado [de forma armoniosa] (C.91:7)», Allāh continúa diciendo: «y le inspiró [sobre] su propensión al pecado y su temor reverencial [de Allāh] (C.91:8)». Así pues, Allāh diferenció la rebeldía (*fuṣṣūr*) del temor piadoso (*taqwā*), dando al alma discernimiento entre ambos, como inspiración de Allāh al alma, para que así evite la impiedad y practique la piedad.

**[Revelación del Libro a los profetas
y revelación de la comprensión a los corazones
de los *awliyā'*⁷⁵]**

(364) Así como fue en su origen el descenso del Libro, de Allāh a los profetas, así es el descenso de la comprensión (*tanzīl al-fahm*), de Allāh a los corazones de algunos de los creyentes. Los profetas nunca dijeron sobre Allāh nada que Él no hubiera dicho a sus corazones⁷⁶. Ellos no sacaron aquello que han

⁷⁵ El término *walī* (pl. *awliyā'*) designa a los "allegados y amigos de Dios". Traducirlo al español por su equivalente cristiano aproximado, es decir, "santo", implica connotaciones equívocas e inexactas. Prefiero conservar el término original en transcripción.

⁷⁶ El corazón (*qalb*), centro de manifestación y transformación (*taqallub*) continua, participa - como órgano de percepción y comprensión, es decir, en cuanto sede del Intelecto- en este modo particular de revelación y, por ende, en la recepción y la transmisión de las alusiones. *Qalb* significa

comunicado de sus propias almas, ni de sus reflexiones, ni ejercitándose en ello *mediante el esfuerzo personal*, sino que les llegó de Allāh directamente, según dice el Altísimo: «Revelación procedente de uno que es Sabio, Loable (C.41:42)», antes de lo cual dice *refiriéndose a la Escritura revelada*: «a la cual no puede acceder la falsedad ni por delante ni por detrás de ella (C.41:42)», *es decir, en modo alguno*. Dado que la fuente original sobre la cual se habla aquí, *o sea, el Corán*, proviene de Allāh, no de la reflexión y la deliberación humanas -y los eruditos exotéricos saben esto-, resulta apropiado y *natural* que los Fieles de Allāh -quienes ponen en práctica el Libro- sean más aptos y veraces, al explicarlo y esclarecer lo que Allāh ha hecho descender en él, que los eruditos exotéricos, ya que su explicación será, asimismo, una revelación procedente de Allāh a los corazones de Sus allegados, los *awliyā'*, como lo fuera en su origen.

(365) A este respecto dijo 'Alī ibn Abī Ṭālib⁷⁷: «Esto no es sino una comprensión del Corán que Allāh otorga a quien Él quiere de entre Sus siervos»; de modo que hizo de aquello un "don (*'itā'*) de Allāh", expresando este "don" en términos de "la comprensión proveniente de Allāh". Así pues, los Fieles de Allāh son más dignos de ello que otros.

**[El poder en la vida de este mundo corresponde a quienes,
de entre los eruditos exotéricos, se ocupan de lo externo]**

(366) Los Fieles de Allāh han visto que Allāh había conferido el poder gubernativo (*dawla*) en la vida mundanal a los eruditos exotéricos que se ocupan

también *inversión*: el corazón del conocedor es el espejo en el cual se reflejan las teofanías o manifestaciones de la divina Realidad (Cf. S. Ḥakīm, *Mu'jam*, pp. 916-921).

⁷⁷ El célebre y controvertido Alī, uno de los primeros musulmanes, primo de Muḥammad, a cuya hija Fāṭima desposó, y cuarto califa del Islam; (m. 660). (V. el artículo de H.A.R. Gibb dedicado a este personaje en *EP*, I, pp. 392-397).

del significado externo: les concedió autoridad sobre las criaturas por medio de lo que dictaminan, y les incluyó entre aquellos que «conocen lo externo [o aparente] de la vida del mundo, pero respecto a la Otra vida están desentendidos (C.30:7)». Por otro lado, al censurar a los Fieles de Allāh «piensan que están obrando bien (C.18:104)».

Por su parte, los Fieles de Allāh han permitido que continúen en sus posiciones y estados, porque sabían con qué fundamento hablan⁷⁸ y se protegieron a sí mismos de los eruditos, denominando *alusiones* a las realidades (*ḥaqā'iq*) para pasar desapercibidos, ya que los exotéricos no censuran las alusiones como tales.

En cualquier caso, cuando en el día de mañana llegue el Día de la Resurrección (*yawm al-qiyaama*), la situación será, en todo, como dijo un poeta:

«Verás, al despejar la polvareda,
Si montas a caballo o vas en burro»

Y de esta manera, en el Día de la Resurrección, el Verificador (*muḥaqqiq*), de entre los Fieles de Allāh, será distinguido del que se atribuye inmerecidamente tal aptitud. En este sentido ha dicho otro poeta:

«Si en las mejillas lágrimas se ensartan
Quien llora se distingue de quien finge»

(367) ¿Dónde queda el erudito exotérico comparado al estado aludido por 'Alī Ibn Abī Ṭālib, cuando declaró, refiriéndose a sí mismo, que «si hablara sobre los misterios contenidos en la *Fātiḥa* del Corán, sacaría de ella setenta fardos

⁷⁸ Lit. 'desde dónde han hablado' (*min ayna takallamū*).

(*wiqr*)»⁷⁹? ¿Acaso no procede esto de la comprensión del Corán que Allāh le otorgó?

Según lo expuesto, el nombre de *faqīh*⁸⁰ es mucho más propio y digno de la Comunidad (*tā'ifa*) de los *sufíes* que del erudito exotérico, ya que Allāh dice respecto a los alfaquíes: «[Por qué no se dedica un grupo (*tā'ifa*) de cada comunidad de creyentes] a adquirir comprensión e instrucción (*tafaquh*) en la religión, a fin de advertir a los suyos cuando regresen a ellos, de modo que quizás así estén atentos (C. 9:122)». Con estas palabras, Allāh sitúa al *faqīh* en la posición del Enviado en cuanto a la adquisición de conocimiento sobre la religión y a la misión de advertir y predicar. Esto se refiere a quien llama hacia Allāh a consecuencia de la penetración interior clarividente (*baṣīra*)⁸¹, al igual que el Enviado de Allāh, y no en razón del dominio de la conjetura (*ẓann*), tal como procede el erudito exotérico.

¡Qué enorme diferencia hay entre quien habla y dictamina en virtud de una visión clarividente *proviniente* de Allāh, al llamar a los demás hacia Él «[basándose] en un claro signo [procedente] de su Señor (C.11:17)», y quien, por otro lado, dictamina acerca de la religión de Allāh siguiendo el imperio de su parecer!

⁷⁹ La *Fatiha*, oración de apertura del Corán, consta de siete aleyas, al número de las cuales alude la expresión "setenta fardos", es decir, diez contenidos ocultos por aleya. Sobre los significados simbólicos más generalmente reconocidos por la tradición simbolista a los números siete y diez, consúltese el artículo "Números" de J. E. Cirlot, *Diccionario de Símbolos*, Labor, Barcelona, 1978 (2ª. ed.), pp. 328-333).

⁸⁰ Como es sabido, este término se aplica, en el derecho islámico, al jurisconsulto versado en los preceptos de la Ley o alfaquí; no obstante, en este contexto, Ibn 'Arabī remite a su acepción coránica, "hombre dotado de comprensión y conocimiento", por lo cual me ha parecido oportuno retener aquí el término árabe.

⁸¹ Alusión a C. 12:108, «Di: "Éste es mi camino. Llamo hacia Allāh en virtud de una iluminación clarividente (*alā baṣīra*), y los que me siguen también" [...]».

[El conocimiento recibido de los muertos
y el Conocimiento recibido del eternamente Vivo
(*al-Hayy*) que no muere]

(368) Una de las características del erudito exotérico consiste en que, para defenderse a sí mismo, ignora a todo aquel que dice: «Mi Señor me ha hecho comprender...», considerándose superior a quien así se expresa y verdadero poseedor del conocimiento. Sin embargo, quien se cuenta entre los Fieles de Allāh, dice: «Allāh ha hecho llegar a mi conciencia profunda ⁸², el significado de lo que quiere decir con tal precepto o sentencia (*ḥukm*) de tal versículo en particular», o bien dice: «Me ha ocurrido un Incidente (*wāqī'a*)⁸³ en el cual he visto al Apóstol

⁸² Lit. "secreto íntimo" (*sirr*).

⁸³ Término tomado de la azora 56 del Corán, a la que da nombre: «Cuando suceda el Acontecimiento...(C.56:1)». En este contexto, se refiere a una vivencia *extraordinaria* acaecido durante el sueño o en estado de trance, es decir, a un fenómeno visionario o episodio onírico efectivo.

Podría traducirse como "visión" por la analogía de esta experiencia con la *visión beatífica* de la teología cristiana. No obstante, el término árabe significa, literalmente, *incidente, suceso*, y no está exclusiva y necesariamente asociado a una experiencia visual, pudiendo tratarse también de una experiencia auditiva, o de ambas simultáneamente, integrando, como en este ejemplo, imagen y sonido. Por otro lado, la *visión* propiamente dicha (*ru'ya*) es «la contemplación con el ojo físico externo (*baṣar*), y no con la mirada interior (*baṣīra*), donde tal cosa es legítima (*ḥukmī*)». (Cf. Ibn 'Arabī, *Iṣtilāḥāt...*, p. 74).

Muhyī-I-Dīn define el término *wāqī'a* como «[inspiración súbita (*wārid*)] que llega al corazón desde aquel mundo (*'ālam*), por cualquier vía, en modo de alocución (*jīḡāb*) o imagen formal (*miṭāl*)». (Cf. Ibn 'Arabī, *Iṣtilāḥāt...*, p. 68).

Dado que esta clase de incidente *ocurre* en el corazón, si el término *corazonada* no tuviera connotaciones peyorativas en castellano, este pasaje podría traducirse así: «He tenido una corazonada...».

Este tipo de fenómenos está relacionado con el llamado *Mundus Imaginalis* (*'ālam al-jayāl*) -mundo intermediario entre el mundo sutil de los espíritus y el mundo denso de los cuerpos, entre los inteligibles y las formas- al cual alude Ibn 'Arabī al decir «desde aquel mundo».

El Mundo Imaginal, netamente diferenciado del mundo imaginario de las fantasías personales, es un *itsmo* (*barzaj*), un ámbito intermediario caracterizado por la ambigüedad y regido por su propio estatuto ontológico.

Sobre la noción de Imaginación, véanse W. C. Chittick, *op. cit.*, pp. 115-198, S. al-Ḥakīm, *Mu'jam...*, pp. 447-453, y H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, París, 1958.

de Allāh, que me ha confirmado la autenticidad y la autoridad de cierta tradición que se le atribuye, informándome de lo que significa para él.

Refiriéndose a esta morada espiritual y a su legitimidad, dijo Abū Yazīd al-Baṣṭāmī⁸⁴: «Habéis tomado vuestra ciencia muerta de un *transmisor* muerto, mientras que nosotros hemos recibido nuestro conocimiento del Viviente, el que no muere».

Nuestros semejantes dicen: «Mi corazón me habló de mi Señor»; sin embargo, vosotros decís: «Me dijo Fulano...», ¿y dónde está? -«muerto», responden-, «...según se lo había transmitido Mengano...», ¿y dónde está? -«muerto», contestan-.

(369) Cuando alguien decía al Ṣayj Abū Madyan⁸⁵ «...según la relación de Fulano, que la había transmitido de Mengano, quien a su vez la había escuchado de Fulano de tal...», él solía decir: «No queremos comer carne seca. ¡Vamos! ¡Traedme carne fresca!⁸⁶», con lo cual se proponía elevar la aspiración espiritual de sus compañeros. Con esto quería decir: Estas son las palabras de Fulano, pero, ¿qué dices tú sobre esto?, ¿con cuál de entre los dones del conocimiento proveniente de Él te ha distinguido Allāh al respecto? Referid lo que os inspira vuestro Señor y dejad en paz a Fulano y Mengano. Ciertamente, aquellos

⁸⁴ Abū Yazīd Ṭayfūr b. ʿIsā b. Surūṣān, renombrado sufí, frecuentemente citado por Ibn ʿArabī, que vivió en una población del norte de Irán llamada Baṣṭām y falleció en el 874 d.C. (Cf. *EP*, I, pp. 166-167).

⁸⁵ Célebre sufí nacido en las cercanías de Sevilla, que se trasladó a Fez, viajando más tarde a Oriente, tras lo cual regresó a al-Andalus, de donde salió para establecerse, finalmente, en Bujía. Ibn ʿArabī lo menciona en repetidas ocasiones como maestro suyo, refiriendo algunas de sus visiones, virtudes y enseñanzas (m. 1197). Véase el reciente estudio de C. Addas, titulado "Abu Madyan and Ibn ʿArabī", en *Muhyiddin Ibn ʿArabi: A commemorative volume*, Shaftesbury, Dorset, 1993, pp. 163-180.

⁸⁶ Alusión a C.35:12: «No son iguales los dos grandes masas de agua [el río y el mar]: éste es [de agua] dulce, agradable de beber, y este [otro] es salobre, [de agua] amarga; pero de ambos coméis carne fresca...».

a quienes citáis lo tomaron como carne fresca⁸⁷, y el Dador (*al-Wāhib*) no ha muerto y está «más cerca de vosotros que la vena yugular (C.50:16)».

**[La efusión divina es incesante y las visiones anunciadoras
constituyen una parte de la Profecía]**

(370) La efusión divina (*fayḍ ilāhī*) es permanente. La puerta de las visiones anunciadoras (*mubašširāt*) no ha sido cerrada, y «éstas constituyen una de las partes de la Profecía»⁸⁸. El Camino está claro, la puerta está abierta y la práctica está establecida en la Ley. Allāh se apresura al encuentro de quien se dirige hacia Él corriendo⁸⁹ y «no hay conciliábulo de tres [personas] en que Él no sea el cuarto (C.58:7)». Él está con ellos dondequiera que estén⁹⁰. Así pues, si Él está contigo por este modo de proximidad -de lo cual tú pretendes tener conocimiento y afirmas tener fe en ello- ¿por qué dejas de recibir de Él y hablar

⁸⁷ Es decir, se alimentaron de ese conocimiento directo proveniente de Allāh.

⁸⁸ En un conocido hadiz se refieren las siguientes palabras de Muḥammad: «Las visiones anunciadoras son los sueños del musulmán y constituyen una de las partes de la Profecía». Cf. Tirmidhī, *Ru'yā* 2.

En el *Kitāb al-ta'arruf* ("Libro de instrucción sobre la vía de los sufíes"), Kalābādī (m. 995 d.C.) dedica el capítulo n.º 70, titulado "Acerca de las instrucciones que Allāh les comunica a través de los sueños y sus sutiles alusiones simbólicas", a recoger relatos y testimonios relativos a la autenticidad de los incidentes o trances visionarios, en los cuales las alusiones simbólicas están estrechamente relacionadas a la realidad que reflejan, y sobre la cual, de manera prodigiosa, inciden a su vez, estableciendo un íntimo vínculo entre el Mundo de la Imaginación y el mundo fenoménico, en virtud del cual la vivencia visionaria puede producir un efecto inmediato -por ejemplo, un viaje 'soñado' resulta, al despertar, desplazamiento efectivo en el espacio físico- y el símbolo cobra entidad material (así, por ejemplo, la imagen incorpórea de un pan se transforma en auténtico cuerpo sensible, es decir, en un pan comestible, tras el trance visionario). Cf. Kalābādī, *K. al-ta'arruf*, Beirut, 1980, pp. 153-155. Véase la traducción de R. Deladrière, *Traité de soufisme*, Sindbad, París, 1981, pp. 175-177.

⁸⁹ Referencia a un conocido *ḥadīṭ* con variantes en diversas fuentes.

⁹⁰ Adaptación del versículo C.57:4, ligeramente modificado: «[Allāh] está con vosotros dondequiera que os encontréis».

con Él, y sin embargo tomas de otros, en lugar de aprender directamente de Él, de modo que se renueve en ti el conocimiento de tu Señor y el contacto con Él (*ḥadīṭ ʿahdⁿ bi-Rabbi-ka*)? En este estado de alejamiento, incluso la lluvia está por encima de ti en rango y dignidad, pues, en cierta ocasión el Apóstol de Allāh salió exponiéndose a la lluvia y, mientras ésta se precipitaba, descubrió su cabeza para que cayera sobre él. Posteriormente, cuando se le mencionó aquello *pidiéndole una explicación al respecto*, respondió: «La lluvia acababa de reconocer a su Señor (*ḥadīṭ ʿahdⁿ bi-Rabbi-hi*)»⁹¹, y dijo esto como enseñanza y para despertar nuestra atención (*tanbīh*).

**[Las alusiones de los sufíes
aplicadas a la explicación del Libro de Allāh]**

(371) Sabe, por otro lado, que nuestros compañeros, para referirse a sus explicaciones sobre el Libro de Allāh, han convenido el empleo del término alusión (*išāra*), en lugar de cualquier otro término, debido a una enseñanza divina ignorada por los eruditos exotéricos, por la cual saben que la alusión únicamente tiene lugar por el propósito (*qaṣd*) de quien alude respecto a aquello que indica, y no con relación al objeto de la alusión (*mušār ilay-hi*). Si se les pide una explicación acerca de lo que quieren significar con el término "alusión", en caso de que la petición provenga de un erudito exotérico, la comparan con un buen presagio (*fa'l*).

Así, por ejemplo, un hombre que se encuentra en una situación en la cual su pecho está constreñido por el abatimiento escucha, mientras reflexiona sobre ello, cómo un hombre en su entorno llama a otro, cuyo nombre es *Faraʿ* [lit. 'alivio', 'consuelo'], «¡Eh, Faraʿ!», de modo que, al escucharle, la persona cuyo

⁹¹ Muslim, *Istiḡsā'* 13.

pecho está oprimido por la angustia, toma esta indicación por una buena nueva y dice para sus adentros: «Ha llegado el divino consuelo, si Allāh quiere» -es decir, el alivio del estado de constricción en que se encontraba-, tras lo cual su pecho será distendido.

(372) De forma semejante procedió el Mensajero de Allāh cuando estaba haciendo la paz con los politeístas, quienes le habían impedido el acceso al Templo de la Caaba: Llegó un hombre, de entre los idólatras, cuyo nombre era Suhayl (*nombre de raíz consonántica s-h-l*), ante lo cual, el Enviado de Allāh dijo: «La situación se ha tornado fácil (*sahula -forma verbal de la misma raíz-*)»⁹², tomando el nombre del hombre como un buen presagio (*fa'l*); y, en efecto, la situación transcurrió tal como el Mensajero de Allāh había augurado, resolviéndose por mediación de Suhayl. No obstante, el padre de Suhayl no tenía semejante propósito al llamarle así; sólo le puso dicho nombre como nombre propio que sirviera para distinguirlo de otros individuos, sin haberse propuesto nada más que la conveniencia de dar a su hijo un bello nombre.

[La terminología hermética de los sufíes]

(373) Los Fieles de Allāh, al darse cuenta de que el Profeta había tenido en consideración las alusiones, las emplearon entre ellos, pero clarificando su significado, su lugar y su momento⁹³; sin utilizarlas en sus asuntos, ni entre ellos

⁹² V. Bujārī, *Šurūʿ* 15. He aquí otro significativo ejemplo de la capacidad de la lengua árabe para establecer relaciones asociativas entre términos de un mismo morfema radical.

⁹³ Es decir, cómo, dónde y cuándo se usan.

mismos, salvo en reuniones en las cuales participa alguien que no sea uno de ellos⁹⁴, o cuando afloran en su interior espontáneamente.

Los Fieles de Allāh han convenido el uso de términos técnicos que resultan desconocidos para otros, a no ser que previamente los hayan aprendido de ellos, y los emplean de una manera particular que sólo ellos conocen, así como los árabes, análogamente, recurren en su discurso al empleo de analogías y metáforas para comprenderse unos a otros: cuando se encuentran reunidos con los de su misma clase, hablan acerca del asunto en cuestión inequívoca y explícitamente; por el contrario, cuando está presente con ellos quien no es uno de ellos, hablan entre sí empleando términos convencionalmente establecidos, de tal manera que el contertulio extranjero, ajeno a la situación, no sabe de qué tratan, ni lo que dicen.

(374) Entre las cosas más extraordinarias que tienen lugar en esta Vía -y no se encuentra en ninguna otra- se cuenta el hecho de que, mientras cualquier otra agrupación que detenta un saber especializado -ya se trate de lógicos, gramáticos, geómetras, aritméticos, astrónomos, teólogos o filósofos- emplea una terminología técnica desconocida para el novicio o principiante hasta que un maestro o alguien familiarizado con la materia le secunda, facilitándole el aprendizaje -lo cual es imprescindible-, esta vía de los sufíes se caracteriza, sin embargo, como única excepción, por la peculiaridad de que, cuando el buscador sincero entra en ella -y en esto se verifica y reconoce la sinceridad de los iniciados-, aun sin tener información alguna sobre los términos técnicos que emplean, (375) tan pronto como Allāh abre en él el ojo de su comprensión y él aprende de su Señor en el principio de su gustación mística, -y aunque no haya tenido previamente noticia alguna de los términos establecidos, ni tan siquiera supiera que existía una

⁹⁴ Lit. 'cuando se sientan con quien no es de su clase'.

comunidad, entre los Fieles de Allāh, que hubiera establecido el empleo de términos especiales-, al sentarse con ellos en sus reuniones, mientras hablan en su terminología particular acerca de aquellos términos que no conocen más que ellos o quien los ha aprendido de ellos, tal buscador sincero comprende todo lo que están hablando, hasta tal punto que pareciera ser él mismo quien hubiera establecido aquella terminología, participando con ellos en la conversación en los términos referidos, sin que ésto le resulte extraño en sí mismo, sino, antes bien, encontrando el conocimiento de todo ello indispensable, sin poder rechazarlo - como si ya lo conociera desde siempre- y sin que sepa de dónde lo obtuvo.

Sin embargo, el principiante que accede a cualquier otro grupo especializado no encuentra aquello *-es decir, la comprensión de la terminología técnica de una ciencia particular-* sino por mediación de un instructor.

(376) Este es, así pues, el significado del término *išāra* según los sufíes, los cuales no emplean las alusiones *para comunicarse entre ellos* sino en presencia de extraños, o bien, en sus escritos y composiciones, exclusivamente.

«Allāh dice la verdad y guía por el Camino (C.33:4)»

5. KITĀB AL-ʿILĀM BI-IŠĀRĀT AHL AL-ILHĀM

5.1. Introducción

Según se apreciará más adelante en sucesivos ejemplos, las *išārāt* - 'alusiones esotéricas' o 'expresiones simbólicas' - son, analógicamente y en el orden verbal, fórmulas iniciáticas no especulativas, frases breves, sugestivas y evocadoras, pronunciadas por hombres de espíritu y conocimiento en las más diversas circunstancias, cuya simplicidad estructural refuerza, súbita e inesperadamente, el efecto paradójico que producen, haciendo aflorar a la conciencia, de manera inmediata, significados insospechados, surgidos de una intuición profunda o una verdadera inspiración, cuyo sentido quedaría, de otro modo, relegado al ámbito de lo inefable.

A petición de uno de sus compañeros y amigos, Ibn ʿArabī recopiló algunos de estos enunciados epigramáticos, definiciones metafísicas de carácter contemplativo, en un opúsculo llamado "La enseñanza por medio de las sentencias alusivas de los inspirados"⁹⁵. Estas 'alusiones' pueden parecer en ocasiones contradictorias entre sí, por lo cual, para intuir su alcance e intención, resulta necesario reflexionar acerca de la espontaneidad de su naturaleza: el enunciado emerge, de manera instantánea, de la experiencia del momento y de la vivencia del estado interior.

⁹⁵ Para esta traducción me he basado en el ms. Bayazid 3750/158a-164b, copiado directamente del original, cotejándolo con la edición realizada sobre la base del ms. Asafia 376, "Kitāb al-ʿilām bi-išārāt ahl al-ilhām", (10 pp.) en *Rasāʾil Ibn al-ʿArabī*, Hyderabad, 1948, y teniendo en cuenta las abundantes notas de la traducción francesa de M. Vâlsan, "Le Livre de l'enseignement par les formules indicatives des gens inspirés", *Études Traditionnelles*, 1967, (en tres números sucesivos del mismo año), reeditada íntegramente como libro en Les Editions de l'Oeuvre, París, 1985, 83 pp. Para citar o referirme a esta traducción he empleado la edición de 1985.

Esta curiosa compilación de sentencias inspiradas, agrupadas en siete capítulos -el último de los cuales puede dividirse en tres secciones-, no pretende en modo alguno presentar un *corpus* doctrinal sistemático sino, más bien, brindar diversas perspectivas que hagan accesibles aspectos del conocimiento que, por sí sola, la razón no alcanza. Por su brevedad y su impacto, estas fórmulas alusivas tienen un carácter mnemotécnico y son fáciles de recordar.

Durante su largo periplo vital, Ibn ʿArabī fue atesorando en su memoria estas joyas de sabiduría: todas ellas -salvo las tres primeras, a cuyos autores se menciona- fueron escuchadas directamente por él, en diversas situaciones y de boca de distintos compañeros y maestros cuya identidad no se revela en el tratado.

No parece importar *quién* las haya formulado, pues surgen de un estado o morada espiritual que les da sentido, reintegrándolas en la unidad esencial del viaje.

No hay, por tanto, contraposición dialéctica de ideas confrontadas, sino etapas sucesivas que requieren formulaciones nuevas, en conformidad con la experiencia *actual*. La oposición o contradicción aparente de estas formulaciones técnicas ha de considerarse a la luz de la "reunión de los contrarios" (*al-ḡamʿ bayn al-aḍḍād*)⁹⁶, tema recurrente de la literatura sufí.

En este tratado, el autor -en este caso más bien compilador- distingue, en su aspecto formal, dos clases de fórmulas alusivas de orden verbal: las que están basadas en la polisemia de un término, o bien, en la similitud de dos términos de una misma raíz léxica (*al-mutaṣābih min-hā*) y las que no se basan en tal asociación de términos emparejados (*min ḡayr al-muzdawīʾ wa-l-muzdawāʾ*).

La denominación de las primeras alude tanto a la similitud o uniformidad de los dos términos principales que integran la frase, como a la ambigüedad u

⁹⁶ Ibn ʿArabī cita a menudo un dicho de Abū Saʿīd al-Jarrāz, a quien se preguntó: ¿Por medio de qué conoces a Allāh?. Abū Saʿīd respondió: «Por el hecho de que Él reúne los opuestos», tras lo cual recitó la aleya coránica que dice: «Él es el Primero y el Último, el Manifiesto y el Oculto (C. 57:3)». Cf. Chittick, *SPK*, p. 391, nota 19.

oscuridad de su significado. En efecto, al sucederse dos términos gráficamente idénticos con acepciones diferentes, los posibles significados de la sentencia se multiplican por cuantas acepciones resulten aceptables y compatibles entre sí.

A primera vista, estas frases compuestas de dos términos semejantes podrían parecer simples tautologías o juegos de palabras. No obstante, sin descartar la posibilidad de la tautología, a la cual se recurre en algunas sentencias alusivas para dar énfasis a un aspecto inadvertido o hacer aflorar un sentido latente, ha de tenerse en cuenta -a la hora de escoger acepciones pertinentes para ambos términos- que, en general y lógicamente, suele corresponder una acepción de uso más frecuente y común al primero de ellos, y otra menos usual, inesperada, al segundo, por la cual se confiere a la sentencia un significado nuevo o inaudito.

Al desconocer las circunstancias en que fueron formuladas estas máximas -de uno u otro tipo-, no puede determinarse con certeza el sentido requerido por su intención original. Las alusiones, desprovistas de contexto, se toman así doblemente enigmáticas: para averiguar *qué* significa cierta alusión, es preciso preguntarse *dónde*, *cuándo* y *cómo* situarla, para familiarizarse con el *lugar* y sus implicaciones socio-culturales, con el *tiempo* -el periodo histórico, por un lado, y el momento psíquico o estado espiritual, por otro- y con la *modalidad* de la experiencia y la expresión.

De hecho, Ibn ʿArabī compuso un tratado, titulado *al-Ifhām [fī šarḥ al-ʿlām]* ⁹⁷, para explicar el sentido de estas alusiones, tratado del cual, lamentablemente, no dan noticia los catálogos disponibles⁹⁸ pues, hasta el momento, no se sabe de ninguna copia conservada. A continuación traduzco, como ilustración de lo expuesto, parte del tratado:

⁹⁷ Tras el título del *ʿlām...* (nº. 22), Ibn ʿArabī menciona, en efecto, el título de otro tratado *al-Ifhām fī šarḥi-hi* (nº. 23), es decir, un comentario explicativo del precedente. Cf. Badawī, ʿA. R., "Autobiografía de Ibn ʿArabī", *AL-ANDALUS*, 1955, p. 122. Véase también, *Iṣṭilāḥat...*, p. 33).

⁹⁸ Cf. O. Yahya, *Histoire*, I, p. 304, R.G. 267.

5.2. Traducción⁹⁹

El Libro de la Enseñanza por medio de las sentencias alusivas de los inspirados

En el Nombre de Allāh, el Omnicompasivo, el Muy Misericordioso

«[...] Este es el *Libro de la Enseñanza por medio de las sentencias alusivas de los inspirados*, cuya composición nos pidió uno de nuestros hermanos hacia quien sentimos mucho aprecio. Hemos llevado a cabo su redacción de acuerdo a su concepción, ajustándonos a su deseo. Y Allāh es el maestro del éxito. No hay otro señor más que Él.

Allāh -Exaltado sea- ha dicho: «y ella le señaló (C. 19:30)¹⁰⁰». Y el Enviado de Allāh *según se relata en una tradición* preguntó a la *esclava* negra: «¿Dónde está Allāh?», y ella, como era muda, señaló hacia el cielo (*ašārat ilā-l-samā'*). Entonces el Enviado dijo al propietario: «Libérala, pues ella es creyente».

⁹⁹ Presento aquí la traducción íntegra de los seis primeros capítulos de la obras que tratan sobre la Visión, la Audición, la Palabra, la Unidad, el Conocimiento y el Amor. El capítulo séptimo contiene alusiones relativas a muy diversos temas. Sólo he traducido su primera parte, correspondiente a las fórmulas basadas en la similitud de dos términos, y algunas de las sentencias del comienzo de la segunda parte, prescindiendo del resto.

¹⁰⁰ Véase *supra* nota *.

CAPÍTULO SOBRE LA VISIÓN

(Bāb fī-l-ru'ya)

Abū Bakr, el Confirmador (al-Ṣiddīq) -Allāh esté satisfecho de él- ha dicho: «No he visto cosa *alguna* sin haber visto a Allāh delante de ella (*qabla-hu*)».

ʿUmar, el Discerniente (al-Fārūq) -que Allāh esté satisfecho de él- ha dicho: «No he visto cosa *alguna* sin haber visto a Allāh *simultáneamente* con la cosa (*ma'a-hu*)».

ʿUtmān -Allāh esté satisfecho de él- ha dicho: «No he visto cosa *alguna* sin haber visto a Allāh tras ella (*ba'da-hu*)».

De entre los inspirados, alguno ha dicho: «No he visto cosa *alguna* sin haber visto a Allāh junto a ella (*ʿinda-hu*)».

De entre ellos, otro ha dicho: «No he visto cosa *alguna* sin haber visto a Allāh en la cosa (*fī-hi*)»¹⁰¹.

Ha dicho otro: «No he visto cosa *alguna* cuando he visto».

Otro ha dicho: «No he visto cosa *alguna*».

Según otro: «Aquel que Le ha visto, no ha visto nada».

Otro ha dicho: «Él no *puede* ser visto sino en una cosa».

«He cerrado los ojos¹⁰² -ha dicho otro-, después he vuelto a abrirlos, mas no he visto *en ambos estados* más que a Allāh».

Según ha dicho otro: «Quien se ha visto a sí mismo, Le ha visto, pues la visión (*ru'ya*) se corresponde con el conocimiento (*ma'rifa*)¹⁰³, ya que *según el dicho del Profeta*: «quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor».

¹⁰¹ Este mismo dicho se atribuye a Muhammad b. Wāsi' en el K. *al-Ta'arruf*, cap. 21, de Kalābādī, v. por ejemplo, la trad. de R. Deladrière, p. 65.

¹⁰² Lit. 'mi ojo'.

¹⁰³ En la edición de Hyderabad falta la palabra *al-ma'rifa*.

Otro ha dicho: «La visión no se afirma sino por su negación; así pues, aquel que no Le ha visto, Le ha visto».

Ha dicho otro: «Después de haberLe visto, no veo a ningún otro *más* que a Él».

También se ha dicho: «No Le ve sino quien Le ha conocido según lo que Él mismo le ha dado a conocer».

CAPÍTULO SOBRE LA AUDICIÓN

(*Bāb fī-l-samāʿ*)

Allāh -Ensalzado sea- ha dicho: «Acepta su vecindad [la vecindad del politeísta] hasta que haya escuchado la Palabra de Allāh (C. 9:6)»¹⁰⁴.

Ha dicho uno de los inspirados: «Quien Le ha escuchado, ha escuchado de todas las cosas (*min kulli šayʿ*)»¹⁰⁵.

Otros dichos de los inspirados¹⁰⁶:

«Quien Le contiene, Le escucha»¹⁰⁷.

«Aquel que Le ha escuchado, Le ha escuchado en todas las cosas».

¹⁰⁴ En traducción de Cortés: «[Si uno de los asociadores te pide protección], concédesela, para que oiga la Palabra de Allāh». Estas palabras están dirigidas a Muḥammad y hacen referencia a la recitación del Corán.

¹⁰⁵ En la ed. de Hyderabad falta la palabra *min*, de modo que el sentido de la sentencia sería «lo ha escuchado todo».

¹⁰⁶ A lo largo de todo el tratado y antes de cada sentencia, el autor repite la fórmula *wa-min-hum man qāla*, "y uno de ellos ha dicho", o variantes como *qāla baʿḍu-hum* (al comienzo de capítulo). Este recurso reiterativo se integra perfectamente en el discurso árabe pero, a mi juicio, resulta excesivo en castellano, por lo cual he preferido, de aquí en adelante, omitir la repetición constante de esta fórmula y sustituirla por el encabezamiento general "otros dichos de los inspirados". No obstante, debe tenerse en cuenta que cada una de las más de 260 sentencias del texto -salvo las tres primeras, atribuidas a los tres primeros califas- está puesta en boca de un personaje anónimo distinto ("de entre las gentes de la inspiración"), coetáneo de Ibn ʿArabī, de quien el autor, según declara al final del tratado, la habría escuchado directamente.

¹⁰⁷ Esta cita y la siguiente no aparecen en la edición de Hyderabad.

«No oye Su Palabra sino quien tiene oído sin órgano *auditivo* (*sam^c bi-lā āla*)».

«Quien Le ha escuchado en una cosa y no Le ha escuchado en otra, no Le ha escuchado».

«Nadie *Le* escucha, en principio, hasta que Él mismo le haya llamado desde su secreto íntimo (*sirr*)».

«Para quien Le ha escuchado, el Corán *ya* no se diferencia».

«A quien pretenda haberLe escuchado, preguntadle lo que ha comprendido sobre ello, pues no se *Le* escucha sino comprendiendo (*bi-l-fahm*)».

Hay quien dice haberLe escuchado recitar los Libros revelados y los Pliegos (*ṣuḥuf*) y toda palabra (*kalām*) manifestándose en el universo en una sola lengua.

Otros dichos de los inspirados:

«Sé tú aquel a quien Él se dirige cuando dice *en el Corán* "¡Oh aquellos que tienen fe!"...».

«Desde que Le he escuchado no ignoro ninguna lengua, y ningún significado me resulta incomprensible».

«Si es válida la delegación (*niyāba*) en cuanto a la Palabra, asimismo es valedera en cuanto a la Audición (*samā^c*), y la delegación en cuanto a la Palabra ha sido validada *en la aleya que dice*: «Acepta su vecindad [la del politeísta] hasta que haya escuchado la Palabra de Allāh (C.9:6)»; las orejas oían, en efecto, las expresiones de Muḥammad -Allāh le bendiga y salve- en tanto que el oído escuchaba la Palabra del Verdadero (*kalām al-Ḥaqq*) -Exaltado y Enaltecido sea-».

«Las expresiones (*‘ibārāt*) y las indicaciones (*dilālāt*) son para *hacer posible* la conexión; la Palabra (*al-kalām*) está más allá de todo esto. Puesto que el Oído (*sam^c*) sigue a la Palabra, el Oído también está más allá de todo esto».

«La señal *externa*, por la cual se reconoce a aquel que ha escuchado es su

comportamiento (*yāryu-hu*¹⁰⁸) con relación al estatuto de lo que haya escuchado, pues quien ha escuchado, está sujeto *a la autoridad de lo escuchado*.

CAPÍTULO SOBRE LA PALABRA

(*Bāb fī-l-kalām*)

Allāh -Ensalzado sea- ha dicho: «Y Allāh habló (*kallama*) a Moisés (C. 4: 164)».

De entre los inspirados, alguien dijo: «No Le escucharás sino desde ti mismo (*min-ka*)».

Otros dichos de los inspiradas al respecto:

«Él no te habla sino desde ti mismo (*min-ka*)».

«Aquel a quien Él ha hablado en sí mismo es *verdaderamente* a quien Él ha hablado».

«Si Él le hubiera hablado [a Moisés] desde sí mismo, no Se habría dirigido a él clamando (*mā nādā-hu*)»¹⁰⁹.

«Él no te habla sino desde *el interior de* aquél cuya vida es interior (*mimman batanat hayātu-hu*)»¹¹⁰.

«No hay más hablante que Él: quien Le ha escuchado, sabe lo que digo».

«Quien no Le ha escuchado no conoce Su Palabra».

«Si Él te ha hablado *desde el interior de* aquél cuya vida es externa y tú Le has escuchado, entonces eres el más allegado de los allegados; mas si no Le has escuchado en él, entonces eres el más alejado de los alejados. Si te ha hablado

¹⁰⁸ La ed. de Hyderabad, a diferencia de nuestro ms., en lugar de *yāryu-hu* dice *huznu-hu*, término cuyo significado "su tristeza", no parece adecuado en este contexto.

¹⁰⁹ Alusión a C. 79:15-16.

¹¹⁰ La ed. de Hyderabad dice *man* en lugar de *mimman*.

desde el interior de aquél cuya vida es interior y Le has escuchado, estás muy próximo, mas si no Le has escuchado estás muy distante»¹¹¹.

«Aquel a quien Él ha hablado 'de lado' (*mina-l-ŷānib*) es alguien que parte (*dāhib*)».

«A aquel que no Le ha escuchado por Su Palabra y a quien no ha hablado por Su Oído, el Verdadero (*al-Ḥaqq*) no le ha hablado, ni él ha escuchado nada».

«Quien se torna lengua (*lisān*) por entero,...pues eso es la Palabra del Real (*kalām al-Ḥaqq*); quien se torna oído plenamente es el que escucha al Real»¹¹².

«A quien distingue entre la expresión (*ʿibāra*) y la Palabra (*kalām*), no le ha hablado Allāh».

«La Palabra es herida (*al-kalām kilām*), de modo que, para aquel en quien no deja huella, no es auténtica Palabra».

CAPÍTULO SOBRE LA UNIDAD

(*Bāb fī-l-tawḥīd*)¹¹³

Otros dichos de los inspirados *concernientes al tawḥīd*:

«Él no tiene lengua, pues no hay interlocutor».

¹¹¹ La ed. de Hyderabad, también en este pasaje, dice *man* en lugar de *mimman*.

¹¹² Sin motivo aparente, y probablemente debido a una omisión involuntaria, ésta y las dos sentencias siguientes no aparecen en el texto de la traducción de M. Vâlsan, que concluye este capítulo con la frase anterior. En los mss. Bayazid 3750 y Fatih 5298 -de la misma familia que el anterior- el final de la segunda parte de la sentenciā se lee así: *fa-dālīka sāmiʿu-l-Ḥaqq*. En la edición de Hyderabad (p. 4) aparece la variante: *fa-dālīka samʿu-l-Ḥaqqi kullu-hu*, cuya traducción sería "pues todo él es Oído de Dios".

¹¹³ El término *tawḥīd* designa, por un lado, en lenguaje religioso, la "profesión de la Unidad divina" y, por otro, en teología, el "principio de la Unidad". La metafísica sufí añade a los anteriores el sentido de "realización de la Unidad", o bien, "conocimiento de la Unidad esencial". Cf. M. Vâlsan, *op. cit.*, p. 35, nota 1).

«Él no tiene lengua diferenciada, sino que todas las lenguas son Su Lengua; y Su Discurso (*jīṭāb*) va y viene de Sí mismo a Sí mismo, de igual manera que Su Mirada, Su Oído y Su Ciencia».

«El Poder creador (*qudra*) y la Voluntad (*irāda*) se oponen a la Unicidad (*tawḥīd*), ya que el *tawḥīd* significa que no hay "otro" [u "otredad"], y Allāh no podría estar determinado *por el Poder creador*, ni ser objeto de la Voluntad. Así pues, la noción de Unicidad de la Existencia (*tawḥīd al-wuḥūd*) es falsa, si bien la Unicidad del Acto (*tawḥīd al-fīl*) como atributo propio de la Divinidad queda bien establecida»¹¹⁴.

«Si el *tawḥīd* es afirmado por 'alguien', se trata de asociación (*širk*)¹¹⁵; y si no hay 'nadie' que lo afirme, entonces no constituye una morada espiritual accesible (*maqām*)».

«Quienquiera que Le haya verificado como Uno por Él, no Le ha verificado por sí mismo; quienquiera que Le haya verificado por sí mismo, tan sólo ha verificado la unidad de su propia alma [o de sí mismo]».

«El *tawḥīd* soy Yo (*ana*) y el Hablante *que lo afirma* es Dios (*al-Ḥaqq*)».

«El *tawḥīd* es la negación de la unicidad (*tawḥīd*) y de la pluralidad (*tašrīk*)¹¹⁶, de modo que queda Él solo, como es preciso».

«Si consideras el mundo como único (*wāḥid*), el *tawḥīd* te conviene, pero si lo consideras múltiple, el *tawḥīd* no te conviene en absoluto».

«El *tawḥīd* es la afirmación de la entidad del Único y del estatuto de la Unidad (*aḥadiyya*) con extinción (*fanā'*) de quien afirma, de modo que el Único Se afirme a Sí mismo en virtud de Su Unidad *esencial*».

¹¹⁴ En teología se dice: "No hay más agente que Allāh (*lā fā'ila illā-Llāh*)". Cf. Vālsan, *op. cit.*, p. 36, nota 2).

¹¹⁵ Según la definición de M. Valsân, "pluralismo *principal*". (Cf. *op. cit.*, p.36).

¹¹⁶ Término cuyo significado se opone al de *tawḥīd*.

«El *tawhīd* consiste en que tú desaparezcas en Él y Él desaparezca en ti».

«El *tawhīd* es afirmación de las disposiciones legales (*aḥkām*) y negación de los significados (*maʿānī*) relativos a la Esencia (*dāt*)».

«El *tawhīd* es la perplejidad (*ḥayra*)».

«El *tawhīd* es 'ojo' (*ʿayn*), no 'ciencia' (*ʿilm*): quien Le ha visto conoce el *tawhīd*, mas quien sólo sabe de Él, no tiene *tawhīd*».

«El *tawhīd* es afirmación de un Único sin comienzo».

«El *tawhīd* es la afirmación de un Único sin asociación en cuanto a la cualidad (*wasf*) o al atributo intrínseco (*naʿt*)».

«El *tawhīd* es afirmación de una 'esencia' (*ʿayn*) sin cualidad (*wasf*) ni atributo intrínseco (*naʿt*)».

«El *tawhīd* es el conocimiento de los Nombres *divinos* (*maʿrifat al-asmāʾ*)».

«El *tawhīd* es la negación del acto (*fiʿl*)».

«No conoce el *tawhīd* sino aquel que es único (*wāḥid*)».

«Sobre el *tawhīd* no es posible hablar, pues no se habla sino a 'otro' *interlocutor* y quien afirma la existencia de 'otro' no tiene *tawhīd*» [...].

CAPÍTULO SOBRE EL CONOCIMIENTO

(*Bāb fī-l-maʿrifa*)

Uno de ellos ha dicho: «El conocimiento tiene estatuto señorial (*al-maʿrifa rabbāniyya*)¹¹⁷».

Otros dichos de la gente de la inspiración sobre el conocimiento:

«El conocimiento tiene estatuto divino (*al-maʿrifa ilāhiyya*)¹¹⁸».

¹¹⁷ Es decir, dimana de la autoridad de Allāh en tanto que "Señor" (*Rabb*).

¹¹⁸ Es decir, proviene de la autoridad de Allāh en tanto que Dios (*Ilāh*).

«El conocimiento es santo (*qudsiyya*) y sigue el estatuto del Espíritu Santo¹¹⁹».

«El conocimiento consiste en que sepas cuál es tu fundamento y cuál es Su fundamento».

«El conocimiento reside en que sepas en qué te fundas y en la incapacidad de conocer cuál es Su fundamento».

«El conocimiento consiste en ser incapaz de conocerte por ti mismo».

«El conocimiento es la visión de lo Conocido (*al-Maʿrūf*) desde la perspectiva de lo Conocido, no del conocedor».

«El conocimiento es reunión (*ʿyamʿiyya*) entre Él y tú».

«El conocimiento es la ciencia del límite que hay entre Él y tú, en virtud del cual tú eres tú y Él es Él».

«El conocimiento consiste en observar lo que es otro que Él, desde Él y por Él, y luego aniquilarlo en Él, de modo que quede sólo Él, y tú 'insertado' en Él (*mudraʿf*)».

«El conocimiento es la ciencia de la propiedad (*ḥukm*) de cada realidad».

«El conocimiento es un aspecto de los perfumados hálitos de la Unidad (*tawḥīd*), cuyas exhalaciones conocen los Compañeros de los Alientos (*aṣḥāb al-anfās*)».

«El conocimiento es la supervisión del todo (*al-istiṣrāf ʿalā-l-kull*) por medio de Su Ojo».

«El conocimiento pertenece a quien se asienta sobre el Trono».

«Quien es un Trono para Él tiene auténtico conocimiento, en razón de lo cual se le llama 'conocedor' (*ʿārif*)».

«El conocimiento es una comunicación (*jiṭāb*) especial de parte de la divina Realidad (*al-Ḥaqq*) a Su siervo, en virtud de la cual se le llama 'conocedor'».

¹¹⁹ Es decir, depende de la autoridad de Allāh en tanto que Santísimo (*Quddūs*) y del Espíritu Santo (*Rūḥ al-quds*) en tanto que enviado Suyo. Cf. Vâlsan, *op. cit.*, p. 42, nota 3.

«El conocimiento es aquello en que concuerdan Dios y el siervo y es practicable en el mundo».

«Cuestionar respecto al conocimiento es ignorancia, dado que el conocimiento está difundido (*mabṭūṭa*) por todo el cosmos, de modo que no hay sino conocedores, *cada uno* según su capacidad, por lo cual, *cuando el Enviado de Allāh preguntó a la esclava muda* "¿Dónde está Allāh?", ella respondió *con un gesto*, "En el cielo", y *por otra parte el Enviado dijo*: "Allāh era y nada con Él, y Él es ahora Tal como era", y ambos son conocedores».

«El conocimiento es el secreto del Acto existenciador (*takwīn*)».

«Aquel a quien se ha dado *el poder de la palabra existenciadora* "¡Sé!" (*kun*), ha recibido el conocimiento».

Dije a uno de los inspirados *de esta categoría* -declara el Šayj-: "He oído comentar que cierto maestro dijo: "El asceta (*zāhid*) es aquel a quien se ha conferido *el poder del 'kun'* y renuncia a hacer uso de él". Mi interlocutor replicó: "Esto pretendía, mas la pretensión es vana".

«El conocimiento es experiencia teopática (*šāṭḥ*)».

«El conocimiento consiste en hacer que del mal se siga el bien, *es decir, en la integración del mal en el bien*, aunque manteniendo el estatuto *del mal, considerado en sí mismo*».

CAPÍTULO SOBRE EL AMOR

(*Bāb fī-l-hubb*)

Dichos de los inspirados sobre el Amor:

«El Amor no es verificable (*lā yaṣihhu*)».

«No hay más que Amor».

«El Amor es atributo intrínseco (*naʿt*), no cualidad de relación (*ṣifa*)».

«El Amor es un secreto divino conferido a toda esencia (*dār*), según lo que a cada una conviene».

«¿Cómo puede negarse el Amor, no habiendo en la existencia sino Él? Si no fuera por el Amor, la Existencia no habría aparecido. Pues del Amor procede cuanto ha aparecido, y por él ha aparecido. El Amor está infundido en ella, y el Amor la transfiere».

«La negación del Amor no es válida, ya que por el Amor mueve el Motor¹²⁰ y por el Amor se mueve el Móvil y queda en reposo lo inmóvil¹²¹; por el Amor habla el hablante y calla el silencioso».

«El Amor es un Sultán al que todo está supeditado».

¹²⁰ Denominación peripatética de Allāh.

¹²¹ El autor hace también alusión a la articulación del lenguaje, al que se refiere explícitamente a continuación, pues, en términos gramaticales, *mutaḥarrik* ("móvil") significa "vocalizado", y *sakin* ("inmóvil") significa "quiescente".

**CAPÍTULO SOBRE ALUSIONES
ACERCA DE TEMAS DIVERSOS**
(*Bāb fī iṣārāti-him fī anwāⁱⁿ šattā*)

A. Sentencias con pares de términos semejantes

(*al-mutašābih min-hā*)

- «Quien ha mirado, ha mirado (*man naẓara naẓara*)»¹²².
 «Quien ayuna, se apacigua (*man šāma šāma*)».
 «Quien ora es el segundo (*man šallā šallā*)».
 «Quien vela, vela (*man qāma qāma*)»¹²³.
 «El que considera, pasa (*man iʿtabara ʿabara*)»¹²⁴.
 «Quien da la limosna prescrita, se enriquece (*man zakkā zakā*)».
 «Quien tiene fe, está seguro (*man āmana amina*)».
 «Quien se somete a Allāh es preservado (*man salama uslima*)»¹²⁵.
 «Quien entra en estado de sacralidad es vedado (*man aḥrama uḥrima*)».

¹²² O bien, «quien ha mirado, ha sido mirado (*man naẓara nuẓira*)».

¹²³ O bien, «Quien se levanta a orar, resucita», pues el sueño es análogo a la muerte.

¹²⁴ El término *iʿtibār*, tal como el Šayj lo emplea en sus obras, significa 'trasposición simbólica'.

¹²⁵ M. Vâlsan traduce «Celui qui se soumet (à Dieu) monte sur l'échelle», entendiendo *aslama* en el sentido de "faire monter sur une échelle" (*sullam*). Cf. *op. cit.*, p. 54. Freytag recoge este significado de *aslama* (*adscendere fecit*), pero Lane considera que se trata de un error, debido a una lectura incorrecta de un dicho de Zuhayr. Cf. Lane, *Lexicon*, p. 1413.

B. Sentencias sin asociación de términos emparejados

(*min gayr al-muzdawiyy wa-l-muzdawayy*)

«Fui convocado y no respondí, lo cual se me agradeció».

«Al verLe, he quedado ciego».

«Así como Él era y yo no era, que ahora sea Yo y que "él" no sea¹²⁶».

«La existencia está en el ahora».

«El que tú hayas sido, será tú (*man kunta-hu yakūnu-ka*)».

«El Trono es la Sombra de Allāh y el Hombre es el Trono».

Uno de los inspirados, a quien se comentó que acababa de hacerse la llamada a la oración, respondió: «La llamada es sólo para los negligentes. *Por lo que a mí respecta*, desde que entré junto a Él, no he vuelto a salir».

«La oración es reunión íntima (*munāyāt*), no visión, y por ello ha sido prescrita con movimientos».

«La impureza ritual *que sigue a la cópula* es separación (*al-yanāba yanāba*)»¹²⁷.

«Quien habla, hiere (*man takallama takallama*)».

«El temor de Allāh (*taqwā*) es un viático, y el viático es para el viajero, no para el sedentario (*muqīm*): quien no viaja, no necesita viático»¹²⁸.

«La Peregrinación (*ḥaḡḡ*) es el día de °Arafa, el descanso es la parada nocturna en Muzdalifa, y el fruto (*yanā*) se recoge en Minā».

¹²⁶ Sigo aquí la lectura propuesta por Vâlsan, *op. cit.*, p. 55, nota 11, de modo que leo *fa-l-akun* en lugar de *fa-l-yakun*, según el ms. Bayazid 3750, f. 161a.

¹²⁷ Esta sentencia y la siguiente deberían aparecer en la sección precedente (*mutaṣābih*), pues ambas están basadas en sendos pares de acepciones de términos polisémicos.

¹²⁸ Quien ha alcanzado la más alta morada (*maqām*) ya no necesita el impulso del "temor piadoso", viático de los peregrinos.

«Él no nos ha dado para que Le devolvamos, sino graciosamente; la existencia contingente es propia de nosotros, no de Él. Él se pertenece a Sí mismo, no a nosotros».

«Él me ha hecho testigo en la contemplación y no Le he visto. Se me ha mostrado abiertamente y no Le he reconocido».

«No tengo ningún asunto (*amr*) que pueda confiarLe».

Otro de los inspirados, al escuchar a uno que recitaba «El Día en que reunamos a los temerosos [de Allāh] junto al Misericordioso en grupo (C. 19:85)», replicó: «¿Cómo va a reunirse con Él quien ya está sentado en Su reunión».

Al recitar la aleya 16:78, otro de los inspirados leyó así: «Y Allāh os ha hecho salir de los vientres de vuestras madres ¡No!»¹²⁹.

Uno de los šiblīs¹³⁰ recitó «¡Entrad en el Paraíso! ¡No! (C. 7:49)»¹³¹.

Otra ha recitado «Y adora a tu Señor hasta que venga a ti»¹³².

Otros dichos:

«Adán ha desobedecido a su Señor porque desobedecía a *otro*, quienquiera que fuese».

«Tu representación (*jayāl*) está en mi ojo; Tu rememoración en mi boca (*famm*) y Tu morada en mi corazón: ¿Dónde podrías ocultarte?».

¹²⁹ Esta pausa técnica en la lectura cambia por completo el sentido de la aleya. Convencionalmente, el adverbio negativo (*lā*) va unido a la frase siguiente *lā ta'lamūna šay'an*, "no sabéis nada". Al separar el adverbio, se traduciría: "¡No! Vosotros sabéis algo".

¹³⁰ Vālsan no ha notado que en el ms. Bayazid 3750 se lee *šblyyn* (ff. 161b), es decir, *šibliyīn*, aquellos que están vinculados a la enseñanza o a la modalidad espiritual del sufí bagdadí al-Šiblī (861-945 d. C.), cuyas célebres locuciones teopáticas (*šataḥāt*) han sido publicadas por Badawī, *Šataḥāt al-šūfiyya*, Dār al-Qalam, Beirut, 1978 (3ª ed.), pp. 40-47 (sobre los šiblīs).

¹³¹ Como en la aleya anterior, el adverbio negativo forma parte, normalmente, de la frase que sigue a continuación.

¹³² El versículo continúa diciendo: "...hasta que venga a ti la Certeza".

[...]

El autor de esta recopilación de alusiones ha dicho: «No he recogido aquí más que las sentencias que he escuchado directamente de quienes las han formulado, a excepción de aquellas a cuyos autores he mencionado. La alabanza es de Allāh. Hay un total de doscientas sesenta sentencias y pico.

¡Allāh bendiga y salve al Profeta Muḥammad y a su Gente!».

II. LA PRESENCIA DE LA COMPASION

SUPERLATIVA (*RAḤAMŪT*):

SOBRE LOS NOMBRES *AL-RAḤMĀN AL-RAḤĪM*

Y OTROS TERMINOS DE MORFEMA RADICAL *R-Ḥ-M*

EN LA OBRA DE IBN ʿARABĪ

II. LA PRESENCIA DE LA COMPASION SUPERLATIVA (RAḤAMŪT): SOBRE LOS NOMBRES AL-RAḤMĀN AL-RAḤĪM Y OTROS TERMINOS DE RAIZ R-H-M EN LA OBRA DE IBN ʿARABĪ

1. Introducción

Al investigar un término, una raíz léxica o un campo semántico en la obra de Ibn ʿArabī, nos encontramos con lo que podría llamarse -empleando un calco terminológico- *taʿyīd al-maʿnā bi-l-aṣṭār*¹, una incesante renovación del sentido que aflora en cada nueva formulación, análoga a la renovación de la creación a cada instante, o bien con lo que podría denominarse, desde otra perspectiva, una progresión del significado (*taraqqī-l-maʿānī*) que, como peldaños de una escala, vincula y aúna todos los planos del sentido².

Resulta evidente que no es posible sistematizar un pensamiento dinámico, cuyo fundamento escriturario y cuya inspiración profética escapan a cualquier reducción categórica, sin desvirtuar su intención y su función originales, limitando a la par su alcance y sus perspectivas. Por ello, al abordar aquí el estudio de la noción de *raḥma* y de los términos afines de la misma raíz léxica empleados por el Šayj, he preferido eludir una clasificación reductiva, intentando mantener la diversidad de perspectivas que permiten *contemplar* la dinámica relacional de los significados, ya que "en la obra de Ibn ʿArabī toda dualidad [o contraposición] es distinción relativa, relacional (*tamayyuz ʾitibārī*)"³.

¹ Calco de una formulación akbarī: 'la renovación de la creación a cada instante' (*taʿyīd al-jalq bi-l-ānār*), o bien, 'en cada aliento' (*bi-l-anfās*).

² V., p. ej., sobre los términos *ẓāhir*, *bāʾin*, *ḥadd* y *muṭṭalaʿ*, *Contemplaciones*, p. 57, nota 1. Podría hablarse incluso de lo que llamaría, con otro calco terminológico, las 'estaciones de la palabra en la escala del significado' (*manāzil al-kalima fī sullam al-maʿānī*).

³ Cf. S. Ḥakīm, *Muʿjam*, p. 522.

Con la lectura de sus respectivos comentarios sobre la *rahma* y otras nociones he podido comprobar que Ibn ʿArabī, tras haber estudiado las obras de Gazālī o Ibn Barraġyān sobre los Nombres -las cuales conoció sin duda⁴- y haber asimilado su contenido -lo cual resulta obvio-, ha trascendido las formulaciones precedentes y, guiado siempre por las directrices de su personal realización interior, ha elaborado una terminología y una *logovisión* propias, fruto de su inspiración y su meditación, las cuales, al tiempo que están firmemente enraizadas en la tradición, son en su diseño y concepción profundamente originales⁵.

Con la intención de aportar nuevos tratamientos de la cuestión, he procurado evitar referencias al texto de *Fuṣūṣ*, cuyos decisivos pasajes sobre la *rahma* pueden consultarse en la traducción de R. Austin o en otras versiones y estudios de esta obra⁶, dando prioridad en este estudio a pasajes de *Futūḥāt makkiyya* que, hasta donde mi conocimiento alcanza, no han sido previamente traducidos. Aquí se tratará pues el tema de la compasión, principalmente, en los términos en que el Šayj al-Akbar trata la cuestión en diversos apartados de *Futūḥāt makkiyya*.

2. La raíz léxica *r-h-m* y la traducción de *al-Rahmān al-Rahīm*

La raíz *r-h-m* está relacionada en la lengua común con la delicadeza, la piedad, la benevolencia, la entrañable ternura... El término *rahīm* designa la matriz, el útero materno y, de ahí, la relación de parentesco y consanguineidad (*rahim*)⁷. La noción de *rahma* está pues directamente vinculada a la maternidad, en virtud de lo

⁴ V. *supra*, p.

⁵ Como contrapartida puede apreciarse, sin embargo, que los pensadores posteriores de la Escuela akbarī, Qūnawī, Qāṣānī e incluso Yīlī -aunque éste de modo más personal- basan sistemáticamente sus propias consideraciones en las de Ibn ʿArabī.

⁶ Cf. R. Austin, *The Bezels of Wisdom*, v. index. V. *Fuṣūṣ al-ḥikam* en la bibliografía general.

⁷ V. Guimaret, *Noms...*, p. 377, y S. Ḥakīm, *Muʿyam...*, p. 521.

cual la compasión está asociada a la condición maternal⁸ en el plano del sentimiento y a la condición matricial creativa en el plano metafísico.

Al aspecto de 'entraña' alude el término latino '*miser cordia*', que etimológicamente implica una relación cordial (lat. *cor*, 'corazón'). Además, el carácter restrictivo que confiere el étimo *miser*, 'pobre' -si se entiende *miseri* en el sentido de 'pobres de espíritu'- hace que este término resulte idóneo para traducir el concepto de 'gracia condicionada' (*rahma muqayyada*).

Al vínculo de 'parentesco', considerado en tanto que 'simpatía' entre los seres, alude la traducción latina *compassio*, cuya lectura etimológica, propuesta por H. Corbin⁹, se refiere a la com-pasión, es decir, a la pasión (gr. *pathos*) recíproca que toda relación entraña en virtud de la Unidad esencial del Ser y de la unidad de la pasión (*aḥadiyyat al-hawà*) que, en última instancia, es fundamento y razón de toda empatía¹⁰.

El término *compassio* parece idóneo en este sentido para traducir el concepto akbarí de gracia incondicionada (*rahma muṭlaqa*). Por otra parte, al tratarse en el pensamiento de Ibn 'Arabī de una gracia omnímoda (*rahma wāsi'a*) que todo lo abraza, relacionada con el Hálito creador del Compasivo (*al-naḥas al-rahmānī*), que es principio universal de toda creación, resulta necesario añadir a la traducción del nombre al-Rahmān el prefijo *omni*.

⁸ Cf. *Fuṣūṣ* (ed. 'Afifi), cap. 24 (sobre la Palabra de Aarón), pp. 191 y ss.

⁹ V. *Imagination*, p. 140.

¹⁰ "...He imposed it on Himself only for Himself, since the Mercy is never outside Him...". Cf. "The Wisdom of Compassion in the Word of Solomon", Ibn 'Arabī, *Bezels* (trad. Austin), p. 190. Sobre la noción de unidad esencial de la Pasión (*aḥadiyyat al-hawà*), v. *Fuṣūṣ* (ed. 'Afifi), p. 195; *Bezels*, p. 247.

Estas consideraciones previas explican el modo en que traduzco¹¹ los nombres al-Raḥmān al-Raḥīm, "el Omnicompasivo, el Misericordioso", renunciando a la posibilidad de emplear un único étimo.

Otros autores han equiparado la *rahma* a diversas nociones: 'espíritu' (*rūh*), 'bendición' (*niʿma*)¹², etc. Tras estudiar la cuestión, Ḥakīm Tirmidī señaló que en el Corán se consideran *rahma* diez cosas: la profecía, el Islam, el sustento (*rizq*), la ayuda (*naṣr*), la conquista/apertura (*fath*), el afecto amoroso (*mawadda*), la salud (*ʿāfiya*), la lluvia, el Corán y el Jardín [del Paraíso]¹³.

¹¹ Frente a la traducción propuesta por D. Guimaret, "le Bienveillant, le Bienfaisant" (cf. *Noms...*, p. 379) quien, tal como anuncia en la introducción, no tiene en cuenta en absoluto las propuestas del pensamiento akbarí. Sobre *al-Raḥmān* y *al-Raḥīm*, v. *Noms...*, cap. XXI, pp. 375-382, donde se comentan bajo el título genérico "Bienfaisant", junto a los nombres *raʿūf*, *ḥannān*, *rafiq*, *ṣāfiq*, *munʿim*, *muḥsin*, *qūl-faḍl*, *mutafaddil*, *laṭīf* y *barr*, entre otros (*Ibid*, pp. 382-96).

¹² Así, en particular, Muqātil. Cf. P. Nwyia, *Exégèse*, pp. 57 y 89 -y v. también p. 298 (definición de *rahma* según al-Jarrāz)-.

¹³ V. la referencia de *Fut.* IV, p. 153, líneas 21-23, a varias de estas modalidades de la *rahma*. A ellas añade S. Ḥakīm el perdón (*magfira*) basándose en C. 39:53. Cf. S. Ḥakīm, *Muʿyam*, p. 521-522.

Aunque las consideraciones cuantitativas pueden resultar engañosas, parece oportuno comentar que el término *rahma* se menciona en el Corán 114 veces, *rahmān* 57 veces, y *rahīm* 116. V. *Concordancias*, pp. 462-465.

3. El término *rahma* en Ibn 'Arabī: la primera creación creativa

Por una parte, el término *rahma* conserva en el pensamiento akbarí la significación que tiene en lengua común, en la cual está asociado a la piedad (*šafaqa*), la benevolencia (*ra'fa*), etc. En este sentido puede decirse que Dios tiene compasión de las esencias (*a'yān*) que *anhelan* manifestarse en la existencia efectiva. En otro sentido -indisociable del anterior-, Ibn 'Arabī -como S. Hakīm ha señalado- "asimila la *rahma* a su resultado, y dado que el resultado de la compasión de Dios por las esencias es la existencia, *rahma* es existencia (*wu'yūd*)"¹⁴.

El maestro confiere a la *rahma*, desde esta perspectiva metafísica, todos los atributos de la existencia: la *rahma*, que "procura a todo existente su existencia particular en el modo requerido por su naturaleza"¹⁵ y que todo lo abraza tanto en acto como en potencia¹⁶, está difundida en todos los existentes y acoge todos los opuestos, incluyendo cuanto parece contrario a la piedad humana ya que, precisa el Šayj: "Si la *rahma* divina no estuviera vinculada al glorioso Poder (*'izza*) y no trascendiera la conmisericordia humana (*šafaqa*), entonces Allāh no sometería a nadie a castigo alguno"¹⁷.

¹⁴ S. Hakīm, *Mu'jam*, p. 522. V. sobre la noción de *rahmat Allāh* en tanto que 'existencia' el decisivo artículo de R. Nettler, "Ibn 'Arabī's Notion of Allā's Mercy", *ISRAEL ORIENTAL STUDIES*, VIII, Universidad de Tel-Aviv, 1978, pp. 218-229.

¹⁵ V. *Mu'jam*, p. 522.

¹⁶ Cf. *Fuṣūṣ* (ed. 'Afīf), XXI, p. 177. Todo este capítulo sobre la Palabra de Zakarías resulta fundamental para el estudio de la noción de *rahma* y, en particular, de su relación con la noción de *gaḍab*.

¹⁷ Cf. *Fut.* IV, p. 48.

Dentro de un amplio comentario sobre la *Fātiḥa* -que contiene un pasaje fundamental sobre el significado de *rahma*¹⁸-, afirma el Šayj que el término "misericordia (*rahma*) es una expresión (*ʿibāra*) empleada para referirse al Primer Existente-existenciado (*al-mawʿūd al-awwal*)" -es decir, a la Primera Creación (*al-mubdaʿ al-awwal*), el Intelecto Universal (*al-ʿaql al-kullī*)¹⁹-, al cual se hace referencia al hablar del 'objeto de la búsqueda' (*maṭlūb*), el ser procurado.

En este mismo párrafo comenta el autor que la expresión *magdūb ʿalay-hi* alude en la *Fātiḥa* al 'alma compulsiva' (*naḥs ʿammāra*), el 'yo dominante' o 'ego imperativo', y que la expresión 'los extraviados' (*dāllūn*) se refiere al mundo de la composición (*ʿālam al-tarkīb*).

Así que el término *rahma* designa al 'Primer Existenciado', el Cálamo divino, el Intelecto Primero, que es el objeto de la búsqueda (*maṭlūb*) y lo 'encontrado' (*mawʿūd*).

La *rahma* es, en su aspecto de *naḥas raḥmānī* o 'Hálito del Compasivo', el primer existente existenciado y existenciador²⁰. La creatividad de la *rahma* se debe a su carácter matricial, análogo al de la madre que da a luz y convive con su criatura en relación de amorosa compasión.

¹⁸ Cf. *Fut. (OY)* II:271, p. 191.

¹⁹ Designado también por los términos 'la Perla Blanca' (*al-Durra al-Bayḍāʾ*), 'el Cálamo' (*al-Qalam*) y 'el Águila' (*al-ʿUqāb*) en contraposición al Alma Universal (*al-Naḥs al-kullīyya*), llamada 'la Esmeralda' (*al-Zumurruda*), 'la Tabla Preservada' (*al-Lawḥ al-maḥfūz*) y 'la Paloma' (*al-Warqāʾ*). V. Ibn ʿArabī, *Istīlāḥāt* (ed. Beirut, 1990), p. 68.

²⁰ Sobre el significado básico y la transformación del término *rahma*, v. R. Nettler, "Ibn ʿArabī's notion of Allāh's Mercy", pp. 219-229, mencionado *supra*.

4. MODALIDADES DE LA COMPASIÓN

Ibn ʿArabī distingue en sus obras varios tipos de *rahma* comprendidos en la compasión divina (*rahmat Allāh*). A continuación se presentan, en contraposición a sus opuestos cuando se trate de pares de términos²¹, los tipos fundamentales. Se han agrupado -al menos en su mayor parte y especialmente en el caso de los dos primeros- las diversas denominaciones y calificaciones que cada tipo recibe.

4. 1. *Rahmāniyya* y *rahīmiyya*:

la *rahma* incondicionada y la *rahma* condicionada

(1) En una primera contraposición, el primer tipo es la **compasión de gracia**

²¹ Para ello he tomado como punto de partida, ampliándola, la clasificación establecida por S. Ḥakīm. Cf. *Muʿyam*, pp. 521-29. Estos tipos pueden considerarse cuatro, según S. Ḥakīm; cinco si se considera la *rahma al-ʿumūm* en tanto que opuesto de la *jāssa*, diferenciada de la *imtināniyya* (cf. *Fut.* III, p. 377); seis si se considera también la ira divina (*gadab*) -que sigue y se une (*lahiq*) a la precedente (*sābiqa*)-, o el castigo que la hace cesar, en tanto que *rahma*, integrada en la inclusiva (*šamila*) que podría distinguirse de la incondicionada; ocho si se consideran la *rahmat al-ruḥamāʾ* y la *rahmat al-ʿtīnāʾ* como términos independientes; nueve si la *rahma rabbāniyya* se considera distinta de la *imtināniyya*, la *wāyiba* y la *jāssa*; diez si la *rahma mawḍiʿa* se considera en tanto que modalidad de la *rahma* divina; once si se cuenta la *rahma al-jāfiyya* -es decir, la escondida p. ej. en el medicamento de sabor desagradable (cf. *Fut.* XIII:550 y 564)-, que considero sinónimo de la *rahma al-mabṭūna fī-l-makrūh* -análoga a la *rahma* oculta en la ira (*gadab*)-; doce si se considera la *rahma ṭabīʿiyya* -sinónimo de *al-rahma allatī fī-l-ṣibla*, correspondiente a la *šafaqa*-, natural o congénita, análoga a la *rahmat al-majlūq*, derivada de la *šafaqa* y contrapuesta a la absoluta (*rahmat Allāh al-muṭlaqa*) -cf. *Fut.* III, p. 553- así como la 'compasión de lo contingente' (*rahmat al-muḥdat*) se opone a la 'compasión de lo primordial' (*rahmat al-qadīm*) -cf. *Fut.* III, p. 551-; y, al menos trece si se consideran las distintas *raḥamāt* incluidas bajo la denominación de *raḥamūtiyyāt*, las gracias que proceden del *raḥamūt* -intercesión angélica, profética, etc.- como otras tantas modalidades. No parece adecuado, en definitiva, restringir el número de tipos.

Sobre la noche en que Ibn ʿArabī contempló en Fez, año 593, la vastedad de la gracia (*ittisāʿ al-rahma*) en cien sucesivas paradas místicas (*mawāqif*), v. *Fut.* IV, p. 153, líneas 18-22.

Más referencias sobre *rahma* pueden encontrarse en los índices de la edición de *Fut.* por O. Yahya y en las obras de S. Ḥakīm, *Muʿyam*, pp. 521-29 y 1024-28, e Ibn ʿArabī: *Mawlid luga ʿadida*, pp. 112 y 161-62.

Sobre la gracia del fuego (*rahmat al-nār*), v. *Fut.* II, p. 251.

o **don gratuito** (*rahma imtināniyya* o *rahmat al-imtinān*)²², también denominada omnímota o comprensiva (*wāsiʿa*), inclusiva (*šāmila*)²³, general o universal (*rahma ʿamma* o *rahmat al-ʿumūm*)²⁴, absoluta o incondicionada (*rahma muṭlaqa* o *rahmat al-iṭlāq*), gracia de favor o merced (*rahmat al-faḍl*) y gracia providencial *redentora* (*rahma ʿināya*)²⁵, que es la compasión propia de la Presencia del Nombre al-Raḥmān (*rahmāniyya* o *lrahma rahmāniyya**) y es gracia divina original (*minna ilāhiyya aṣl^{an}*)²⁶. Ésta es también la compasión esencial (*rahma dūniyya*) "que abraza todos los nombres", la Vida (*ḥayāʾ*) que es "la Esfera de la Compasión (*falak al-rahma*) que todo lo abarca"²⁷, la *rahma* procedente de los tesoros de los dones divinos (*jazāʾin al-minan*)²⁸.

(2) El segundo tipo es la **misericordia necesaria u obligatoria** (*rahma wāyiba* -es decir, 'que obliga (part. act.)'-, *rahmat al-wuṣūb*, o *wuṣūbiyya*)²⁹,

²² *Fut.* III, p. 496 y p. 550; IV, p. 200.

²³ Sobre la noción de la inclusividad de la compasión (*šumūl al-rahma*), v. p. ej. *Fut.* XIV:141, p. 213. Esta denominación puede entenderse también como modalidad autónoma, v. *infra* p.

²⁴ El término *rahma jāssa* puede considerarse término independiente -opuesto a *rahma ʿamma/rahmat al-ʿumūm* que también se distinguiría entonces de la *rahma imtināniyya*-, aunque también es empleado, según se ha visto, como sinónimo de *rahma wāyiba* (cf. *Fut.* III, p. 550) -opuesto entonces a la *rahma ʿamma* en tanto que sinónimo de la *imtināniyya*-.

²⁵ A la cual apelarán aquellos en quienes ha recaído el enojo divino. Cf. *Fut.* III, pp. 550-51; S. Ḥakīm, *Muʿyam*, p. 1025. En este mismo sentido "la compasión gratuita omnímota es la que esperan Iblīs y los suyos..." (cf. *Fut.* III, p. 496).

En otro sentido, Ibn ʿArabī emplea la expresión *ahl al-ʿināya*, la Gente de la Solicitud divina, para referirse a aquellos que están bajo la protección divina, de modo que también puede decirse que la distinción (*ijtiṣāṣ*) es solicitud o ayuda providencial (*ʿināya*). De hecho, en último término, la providencia de *al-Raḥīm* estaría contenida en la providencia de *al-Raḥmān* así como la compasión necesaria está incluida en la gratuita (cf. *Fuṣūṣ* I, p. 151).

²⁶ Cf. *Fut.* III, pp. 526; S. Ḥakīm, *Muʿyam*, p. 1024.

²⁷ Cf. *Fut.* XII: 470, p. 542.

²⁸ Cf. *Fut.* XII:252, p. 316.

²⁹ Cf. Qāṣanī, *Iṣṭilāḥat*, ed. Sprenger, p. 147.

también denominada misericordia prescrita (*maktūba*)³⁰, particular o privativa (*jāṣṣa*)³¹, condicionada o restringida (*muqayyada*), misericordia de la satisfacción divina (*rahmat al-ridā*), que es la compasión propia de la Presencia del Nombre al-Raḥīm (*rahmat al-Raḥīm*)³², *rahma raḥīmiyya*³³, o *raḥīmiyya* sin más³⁴ y es gracia divina derivada (*minna ilāhiyya far^c an*)³⁵. Ésta es la gracia requerida (*rahma mūyāba*) por el atributo que obliga (*ṣifa mūyiba*) a ella -que es el temor de Dios³⁶- y la gracia procedente de los tesoros de la obligatoriedad (*al-rahma min jazā'in al-wuḥūb*)³⁷ -es decir, de la autoprescripción divina-.

De hecho, esta segunda *rahma* está contenida en la primera, así como al-Raḥīm está contenido en al-Raḥmān, es decir -precisa Qūnawī- "como la especie en el género"³⁸.

Con respecto a esto afirma el Šayj: "el Profeta dijo que es al-Raḥmān el que agracia a quienes agracian (*rāḥimūn*) es decir, el que es Compasivo con quienes actualizan la compasión, y no dijo que fuera al-Raḥīm quien los agraciara, ya que Él [al-Raḥmān] es el que agracia en este mundo y en la Morada Postrera (*rahmān*

³⁰ Cf. C. 6:12 y C. 7:156.

³¹ *Fut.* III, p. 550.

³² Cf. *Fut.* IV, p. 409.

³³ Cf. S. Ḥakīm, *Muḥṣam*, p. 527.

³⁴ Cf. *Iṣṭilāḥāt*.

³⁵ Cf. *Fut.* III, p. 526; *Muḥṣam*, p. 1024.

³⁶ Cf. C. 7:156.

³⁷ Cf. *Fut.* XII:252, p. 316-317.

³⁸ Cf. *Fuṣūṣ*, I, p. 151; Qāṣānī, *Iṣṭilāḥāt*, ed. Sprenger, p. 147.

"Y esta *rahma* [*wāyiba*] está contenida en la *imtināniyya* así como la especie está contenida en el género (*dujūl al-naw' fī-l-ṣins*)". Cf. Qūnawī, *Ḥaqā'iq*..., ms. Asir Ef. 431, ff. 36-37.

Añádase a las distinciones mencionadas la establecida entre el 'don existencial gratuito' (*'aṭā' imtinān*) y el 'don creatural necesario' (*'aṭā' wāyib*). Cf. S. Ḥakīm, *Muḥṣam*, p. 1023.

al-dunyā wa-l-ājira)³⁹, mientras que la misericordia (*rahma*) de al-Raḥīm es específica de la Morada Postrera"⁴⁰.

Explica el Šayj que "a al-Raḥmān corresponde la existenciación de las entidades (*iṭyād al-a'yān*) y a al-Raḥīm la determinación de los grados (*tarṭīb al-marātib*)"⁴¹.

4. 2. La gracia particular (*rahma jāṣṣa*) y la general (*‘amma*)

La gracia particular *privativa* (*rahma jāṣṣa*), aunque sinónimo de la 'misericordia necesaria' ocupa en el glosario de S. Ḥakīm un apartado independiente debido a la relación que Ibn ‘Arabī establece entre la *rahma jāṣṣa* -que sería entonces la gracia única y particular con que Dios agracia a cada siervo en exclusiva- y el vínculo privativo (*munāsaba jāṣṣa*) que cada creyente tiene con Muḥammad⁴². Tal relación es, en cualquier caso, un aspecto de la 'misericordia obligatoria' y está pues incluida en ella. De hecho, desde una perspectiva más general, dice el Šayj: "Dios agracia al siervo, o bien por medio de la gracia especial (*jāṣṣa*) que es la obligatoria (*wāyiba*), o bien por medio de la general (*‘amma*) que es la compasión de gracia (*rahmat al-imtinnān*)"⁴³.

³⁹ Esta consideración es propia del Šayj y es consecuente con su doctrina respecto a estos nombres. Tradicionalmente se dice -en una súplica de uso común- "oh Raḥmān de este mundo, oh Raḥīm de la Ulterior Morada". Así recoge la expresión el mismo Qūnawī, cf. *op. cit.*, fol. 36a.

⁴⁰ Lit. 'el nombre al-Raḥīm es la especial competencia de la gracia en la otra morada (*ijtiṣāṣ al-rahma bi-l-ājira*)'. Cf. *Fut.* III, p. 552, línea 19.

⁴¹ Cf. S. Ḥakīm, *Mu‘yam*, p. 528.

⁴² Cf. *Mu‘yam*, p. 525; *Fut.* IV, p. 161.

⁴³ *Fut.* III, p. 147. V. también *Fut.* III, p. 550.

Por tanto, la distinción de la *rahma jāṣṣa* y la *rahma ʿamma* puede considerarse igual a la contraposición de la *wuḡūbiyya* y la *imtināniyya*, o bien, desde una perspectiva distintiva, considerarse separadamente, según ha señalado S. Ḥakīm al decir que "la gracia general (*rahmat al-ʿumūm* o *ʿamma*) puede separarse de las otras 'modalidades de la gracia' (*raḥamāt*) considerando que ocupa una posición independiente entre ellas en tanto que se opone a la gracia privativa (*jāṣṣa*), si bien, desde otra perspectiva, ha de considerarse igual a la gracia gratuita (*imtināniyya*), ya que toda gracia general que no esté condicionada por un atributo particular (*sifa jāṣṣa*) en quien la recibe (*marḥūm*) procede del don gratuito (*minna*)"⁴⁴.

Ciertamente ha de tenerse en cuenta, con relación a esta u otra sinonimia cualquiera, que cada término -dado que la sinonimia nunca es total- precisa de hecho una aspecto de la misma realidad, diferente en cierta medida, en función de la perspectiva particular que todo referente impone.

4. 3. El imam de la ira:

La compasión que tiene precedencia y prevalece (*rahma sābiqa*)

Otro tipo de gracia es la *compasión precedente*, es decir, que tiene precedencia y prevalece (*rahma sābiqa*). El calificativo que caracteriza este término procede del hadiz en que Dios, tras crear la creación-hombre (*jalq*) se prescribe a Sí mismo (*kataba*) por su propia mano: "Mi gracia (*rahma*) tiene precedencia sobre Mi ira (*gadab*)"⁴⁵.

En palabras de Ibn ʿArabī: "La compasión (*rahma*) de Allāh tiene precedencia sobre Su ira (*gadab*), de modo que es el imam de la ira (*imām al-gadāb*)"⁴⁶. El Šayj

⁴⁴ *Muʿjam*, p. 527, nota 3.

⁴⁵ Cf. S. Ḥakīm, *Muʿjam*, p. 1264 (sobre el hadiz y sus fuentes).

⁴⁶ Cf. *Fut.* III, p. 551, línea 22.

considera que esta modalidad de *raḥma sābiqa* es privativa del ser humano, lo cual la diferencia de la *raḥma* general inclusiva que todo lo comprende. Dice: "La *raḥma* de Allāh no precede a Su ira (*gaḍab*) sino en la constitución humana (*naš'a insāniyya*), pues con relación a cualquier otra cosa Su *raḥma* ha de considerarse en tanto que compasión que todo lo comprende, mas no en cuanto a su precedencia sobre la ira. De modo que sólo en el hombre (*insān*) se reúnen conjuntamente la gracia omnímota (*wāsi'a*) y la precedente (*sābiqa*). La *raḥma* se dirige a él desde ambos sentidos. Así pues, únicamente al hombre afecta y corresponde esta disposición (*ḥukm*) de la gracia (*raḥma*)"⁴⁷.

4. 4. La *raḥma* inclusiva (*šāmila*) que aúna la gracia precedente (*raḥma sābiqa*) y la ira subsecuente (*gaḍab lāḥiq*)

En otro pasaje especifica Ibn 'Arabī en que consiste la inclusividad de la *raḥma* inclusiva (*šāmila*) -la cual, en este sentido, se distinguiría de la *imtināniyya*- y explica que "sólo hay 'compasión precedente' (*sābiqa*) e 'ira subsecuente' (*gaḍab lāḥiq*)"⁴⁸, y después 'compasión inclusiva' (*šāmila*) difundida en el todo (*sāriya fī-l-kull*), la cual es a la par subsecuente (*lāḥiq*) y precedente (*sābiqa*) [es decir, que aúna ambos aspectos]... Así pues, [Dios] castiga por compasión con Su ira y para hacerla cesar"⁴⁹... Considera pues qué sagazmente ha incluido la *raḥma* en Su castigo para hacer que el enojo (*gaḍab*) se acabe... Así que por Su *raḥma* tiene lugar el castigo [*'aḍāb* -de la raíz de *'aḍb*, 'dulce'-], pues si por éste no fuera la ira se

⁴⁷ Cf. *Fut.* II, p. 565; *Mu'ṣam*, p. 526.

⁴⁸ Significa 'que sigue y se une', 'anexa', 'adjunta', 'dependiente' (*lāḥiq*), en el sentido de que está unida a lo anterior y tiende a asimilarse a ello.

⁴⁹ V. *infra* la noción de la *raḥma* contenida en la represalia (*intiḳām*).

eternizaría..."⁵⁰.

Esta *rahma sābiqa*, privativa del hombre, que Dios se prescribe (*kataba*) a Sí mismo según el hadiz, ¿es la misma *rahma* prescrita (*maktūba*) o restringida de *al-Rahīm*, o ha de considerarse, desde la perspectiva de su precedencia sobre la ira con respecto a la constitución humana, otro aspecto de la incondicionada?⁵¹.

La *rahma sābiqa* se contrapone a la *rahma* implícita en la ira (*gaḍab*) o a la *rahma* del castigo redentor (*ʿadāb*) que de ella se siguen y a ella afluyen, pues finalmente la *rahma sābiqa* es la que prevalece, ya sea en la forma del castigo, ya sea en la forma de la dicha, pues -explica el Šayj en otro lugar- "la compasión (*rahma*) tiene una epifanía (*taʿyalli*) en la forma del castigo (*ʿadāb*)... y una epifanía en la forma de la dicha (*naʿīm*), de modo que adopta dos formas opuestas"⁵².

4. 5. La compasión esencial (*rahma dātiyya*) que comprende todos los nombres

En un pasaje sumamente revelador trata Ibn ʿArabī de la gracia omnímoda, denominada aquí *rahma dātiyya*⁵³, la compasión de la Esencia (*dāt*) -a la cual se refieren los siete atributos esenciales o personales (*ṣifāt dātiyya*)-, y pone de manifiesto la identidad de Vida (*ḥayāʾ*) y *rahma*. Dice así: "Después "Dios hizo del sol claridad (*diyāʾ*)"⁵⁴ para la existencia del espíritu de la Vida en todo el cosmos.

⁵⁰ Cf. *Fut.* IV, p. 70. Afirma Qūnawī, siguiendo la conocida doctrina de Ibn ʿArabī basada en la doble significación de la raíz ʿ-ḍ-b, que quienes residan en la Morada de la desgracia "encontrarán dulce el castigo (*inna-hum yastaf̣ dībūna-l-ʿadāb*)". Cf. Qūnawī, *op. cit.*, fol. 37a.

⁵¹ Cf. *Fut.* III, p. 550.

⁵² Cf. *Fut.*, III, p. 497.

⁵³ Cf. *Fut.* XII:470.

⁵⁴ Alusión a C. 10:5.

Y por la Vida fue agraciado (*ruhima*) el cosmos, pues la Vida (*ḥayā'*) es la Esfera de la Compasión (*falak al-rahma*) que abraza todas las cosas⁵⁵. Así mismo, la atribución (*nisba*) de la Vida a la Esencia divina es premisa de cualquier otra relación que se atribuya a Dios..., pues [la Vida] es la compasión esencial (*rahma dātiyya*) que comprende todos los nombres, y es la claridad de la luz esencial y la sombra del velo de la atribución (*zill al-ḥiṣāb al-nisbī*), ya que no puede haber intelección alguna acerca de Dios (*al-Ilāh*) sino por medio de estas relaciones (*nisab*)... Y la 'función de la divinidad' (*ulūhiyya*) es esta misma claridad, que es idéntica a la develación (*kašf*) y al saber (*ilm*), y a la sombra de la condición relativa [de las atribuciones] (*zīlāl nisbiyya*), y es también la *rahma* misma [e. d., el propio ser, la 'entidad' de la compasión] (*ʿayn al-rahma*). Así pues, el 'grado de la divinidad' (*ulūhiyya*) aúna el saber (*ilm*) y la compasión (*rahma*)⁵⁶ con respecto a lo creado (*kawn*) -que es el objeto con relación al cual se ejerce la función de la divinidad (*al-ma'lūh*)- y con respecto a los nombres divinos".

4. 6. Distinción entre *rahmat al-ʿīṭinā'* y *rahmat al-ruḥamā'*

La noción de *rahma* establece *ipso facto* una relación de polaridad entre *rāḥim* y *marḥūm*, el divino sujeto agraciador y el objeto receptor de la gracia⁵⁷, el cual puede a su vez ser *rāḥim*, transmisor de la gracia, con relación a otro *marḥūm* creatural.

⁵⁵ Alusión a C. 7:156.

⁵⁶ Sobre esta relación v. *infra*.

⁵⁷ "The Mercy operates in two directions, outwardly in creating the necessary object of the divine love, which Mercy is called *rahmān*, and inwardly in reestablishing the original synthesis of the Reality, which is called *rahīm*". Ibn ʿArabī, *Bezels*, p. 29. Cf. *Fut.* II, p. 190.

En otro pasaje de *Fut.*⁵⁸, a la pregunta sobre cuál es la diferencia entre la 'misericordia de los misericordiosos que son objeto de misericordia' (*rahmat al-ruḥamā'*)⁵⁹ y la gracia de la solicitud o compasión providencial (*rahmat al-i'tinā'*) se responde⁶⁰:

"La *rahmat al-ruḥamā'* es recompensa (*ʿazā'*) y se da según la forma, la medida y el grado de la compasión que los misericordiosos hayan actualizado, como justa retribución (*ʿizā' wifāq*)".

Por otra parte, "la compasión providencial (*rahmat al-i'tinā'*) es aquello por lo cual los misericordiosos (*ruḥamā'*) son compasivos con aquellos a quienes agracian... La *rahma* providencial está en aquello que el ojo no ve, ni el oído oye, ni concibe el corazón de un mortal (*qalb baṣar*)...

La compasión providencial (*rahmat al-i'tinā'*) es lo que está por encima (*ziyāda*) de lo mejor (*ḥusnā*)⁶¹... La *rahma* de los 'misericordiosos que son objeto de misericordia' (*ruḥamā'*) es la gracia de los nombres (*rahmat al-asmā'*), pues los *ruḥamā'* actualizan la compasión en virtud de la propiedad de los nombres divinos (*ḥukm al-asmā' al-ilāhiyya*) que les rigen.

De entre Sus siervos Allāh hace objeto *particular* de su gracia a los misericordiosos (*ruḥamā'*) porque sabe que la compasión que éstos actualizan al

⁵⁸ Cf. *Fut.*, IV, cap. 559, p. 409 (cuestión relativa al capítulo nº 409).

⁵⁹ El término *ruḥamā'* es el plural de *rahīm*, cuyo paradigma morfológico (*fā'il*) acepta dos sentidos: activo -equivalente al del part. act. *fā'il-* y pasivo -equivalente al del part. pas. *maf'ūl-*. "Or d'après *Ta'lab*, la construction passive ne s'applique pas au nom *rahmān* au contraire du nom *rahma*, miséricorde qui peut recevoir un sens passive". M. Gloton, *Rāzī: Traité...*, p. 39, nota 5. Así que también la noción de *rahma* puede tener un significado activo (don de gracia) o un significado pasivo (recepción de la gracia).

⁶⁰ Se entiende que es el *fatā*, presentado en el capítulo I y al comienzo del 559, quien revela a Ibn 'Arabī estos secretos. Sobre el *fatā*, v. el cap. I de *Futūḥāt* en Ibn 'Arabī, *Las Iluminaciones de La Meca* (trad. V. Pallejà), Siruela, Madrid, 1996, pp. 85-101.

⁶¹ Alusión a C. 10:26 en cuyo texto se dice: "Para quienes obren bien (*aḥsanā*), lo mejor (*al-ḥusnā*) [e. d. el paraíso] y más (*al-ziyāda*) [e. d. la visión beatífica]. Cf. Cortés, *El Corán*, p. 267.

agraciar a alguien es la propiedad (*ḥukm*) de Sus nombres... Y el Altísimo sólo les retribuye en la medida del nombre con el cual agracian"⁶².

Claves necesarias de las alusiones contenidas en este texto son la doble significación, activa y pasiva del paradigma *fa'īl* de *raḥīm*, el compasivo-compadecido -que aquí se usa siempre en plural, *ruḥamā'*, por su directa relación con los nombres divinos- y la bipolaridad de la *raḥma*: la compasión de los compasivos-compadecidos es la compasión de los nombres, dado que éstos son a su vez los que agracian y los agraciados con la manifestación de sus efectos, el medio por el cual se actualiza la compasión y la retribución del acto de compasión que tal actualización implica. Así pues, recapitulando:

1. *raḥmat al-ruḥamā'* = *ḡazā'* = *raḥmat al-asmā'* = forma/grado/medida
2. *raḥmat al-ī'tinā'* = *ziyāda 'alā-l-ḡusnā* = inconcebible e imperceptible

El término *raḥmat al-ruḥamā'*, 'compasión de los compasivos-compadecidos' o 'compasión de los nombres' es la denominación de un aspecto de la *raḥma* considerada desde la perspectiva de las *onomatofanías*⁶³ -es decir, de la manifestación de los efectos de los nombres en los siervos y por mediación de los siervos-, y en tanto que retribución formal mensurable.

Por otra parte, la 'compasión de la Solicitud providencial'⁶⁴ es la fuente imperceptible de la anterior y parece corresponder a aquello que en la Ulterior Morada supera la mejor recompensa: a saber, la visión de la Faz de Dios⁶⁵.

⁶² E. d., en la medida en que actualizan los efectos del nombre por el cual tienen compasión. Cf. *Fut.* IV, p. 409.

⁶³ Neologismo con el cual traduzco el concepto de *taḡalliyyāt asmā'iyya*.

⁶⁴ Asociada como hemos visto a C. 10:26, donde *ziyāda* parece corresponder a la visión de la Faz de Dios. Gramaticalmente, el término *'ināya* se distingue de *ī'tinā'*, en forma octava, por el carácter reflexivo o mediopasivo de esta forma.

⁶⁵ Aunque parece relacionada con la *raḥma* absoluta, no puede establecerse una asociación conclusiva.

4. 7. Compasión natural y compasión conferida

Por otra parte, en el ser humano compasivo hay dos tipos de *rahma*: (1) la compasión natural (*rahma tabī'īyya*) y (2) la gracia conferida por Dios (*rahma mawdū'a*)⁶⁶.

Ibn 'Arabī establece esta distinción en un texto de *Fut.* que dice así: "El que de entre nosotros *verdaderamente* actualiza la compasión (*rāḥim*) es quien posee dos clases de gracia (*rahma*): la natural, requerida por su temperamento, que es personal y consustancial a él (*dātiyya la-hu*)⁶⁷, y la depositada en él (*mawdū'a fī-hi*) por Dios al haberle creado según la forma [adámica, e. d., 'Su forma'] (*'alā al-ṣūra*)... La intercesión de los intercesores tiene lugar por efecto de la compasión natural (*rahma tabī'īyya*), no por la conferida (*mawdū'a*).

La compasión divina conferida va acompañada en el siervo de distanciamiento (*'izza*) y autoridad (*sultān*) y no está ligada a la piedad emocional (*ṣafaqa*), mientras que de la compasión natural sí resulta el sentimiento de la piedad (*ṣafaqa*)... La compasión conferida sólo se manifiesta, de hecho, en los encargados del ejercicio del gobierno (*julafā'*)⁶⁸.

¿No has reparado en que quien ve cómo el califa castiga, oprime y veja a la gente *inculpada* siente conmiseración y lástima (*ṣafaqa*) por los inculpados y los castigados y dice: "este *gobernante* no tiene compasión; si yo estuviera en su lugar me apiadaría de ellos"...? El hecho es que, al ocupar su puesto, a quien así decía Dios le vela y aparta de la compasión natural que produce la piedad (*ṣafaqa*), confiriéndole en su lugar la compasión acompañada de distanciamiento (*'izza*)

⁶⁶ Lit. 'compasión depositada' otorgada por Dios.

⁶⁷ La noción de compasión esencial (*dātiyya*) tiene con relación al siervo el significado de compasión natural, diferente al anteriormente comentado con relación a Dios.

⁶⁸ Lit. 'en los vicerregentes', ya se entienda la 'vicerregencia' como función relativa a la política mundana -en lo cual se pone énfasis aquí- o bien al mundo del espíritu.

emocional y responsabilidad (*sulṭān*) civil, para que gobierne y sea compasivo con la necesaria determinación consciente (*mašī'a*)⁶⁹, sin dejarse llevar por la emoción de la piedad (*šafaqa*)"⁷⁰.

A juzgar por el texto citado, Ibn 'Arabī considera que la ocasional severidad en la aplicación de la justicia por parte de los gobernantes forma parte del plan divino, de modo que, aunque repugne a la sensibilidad "natural", esta firmeza en el castigo es una de las formas que adopta la compasión divina depositada en el hombre.

Esta compasión conferida sería, en sentido espiritual -entiendo yo- la compasión ejemplificada por Jidr en el relato coránico sobre su relación con Moisés, a lo cual nos referiremos más adelante.

5. La Compasión Superlativa (*raḥamūt*) y las nueve esferas

El término *raḥamūt* está asociado en *Fuṣūṣ* al profeta Aarón y, por tanto, a la sabiduría del imamato⁷¹. Entre los comentarios de *Fuṣūṣ* que he consultado, los de Ŷāmī⁷² y Bālī Afandī⁷³ coinciden en explicar el término como forma intensiva (*mubālaga*), al igual que Ibn 'Arabī, sin aportar más información al respecto. El de

⁶⁹ La firme voluntad consciente que deriva del conocimiento. V. S. Ḥakīm, *Mu'ṣam*, 'mašī'a'. Lit. 'y tenga compasión por la voluntariosa resolución (*mašī'a*)', es decir, por medio de ella, o bien, permitiendo que se manifieste y cobre existencia.

⁷⁰ Cf. *Fut.* IV, p. 48; *Mu'ṣam*, p. 526.

⁷¹ Condición propia del Imām en tanto que delegado (*nā'ib*) y guía.

⁷² "(Sabe que la existencia de Aarón) en la estación del Imamato y en su particular realización de ella (procedía de la Presencia de la divina Compasión -*ḥadrat al-raḥamūt*-) forma intensiva -*mubālaga*- de *raḥma*...". *Šarḥ*, El Cairo, 1323 h. (en el margen), II, pp. 295-296.

⁷³ El término *raḥamūt* es forma intensiva derivada de *raḥma* (*mubālaga min al-raḥma*). Cf. K. *Šarḥ fuṣūṣ al-ḥikam*, Estambul, 1309 h., p. 373.

Qāṣānī⁷⁴ -probablemente porque lo considera suficientemente claro- no comenta nada acerca del término *raḥamūt*, ni sobre el pasaje relativo a la relación entre la profecía de Hārūn y la compasión divina. El comentario que nos aporta más aclaraciones sobre el término *raḥamūt* es sin duda el de Nābulusī⁷⁵ -el más tardío entre los consultados- que, debido tal vez a la creciente dificultad de su lectura, sigue con constancia y más al pie de la letra que los demás el texto original, interpretando y comentando expresión tras expresión. Nābulusī define *raḥamūt* como la Superlativa Compasión divina (*al-raḥma al-ʿazīma al-ilāhiyya*).

El término intensivo *raḥamūt*, que Quṣayrī, Gazālī, Rāzī o Ibn Barraḡān, por citar algunos, no emplean -que yo sepa- en sus respectivos comentarios sobre los nombres, aparece repetida, aunque no frecuentemente, en *Futūḥāt makkiyya*. Tampoco ʿĪlī lo emplea en su comentario sobre la *raḥmāniyya*⁷⁶, ni ʿYurʿānī lo recoge en sus *Taʿrīfāt*. Por su parte, S. Ḥakīm no lo menciona en las páginas que dedica a las modalidades de la *raḥma*⁷⁷.

En realidad, como ya se ha sugerido, todas las gracias están contenidas en la *raḥmāniyya* y por ello ʿĪlī ha empleado *raḥmāniyya* en lugar de *raḥamūt* en su *al-Insān al-kāmil* eludiendo este término. La *raḥīmiyya* no puede en última instancia ser esencialmente distinta de la *raḥmāniyya*, pues constituye su modalidad reintegradora.

⁷⁴ V. *Šarḥ fuṣūṣ al-ḥikam*, El Cairo, 3ª ed. 1987, pp. 294-5.

⁷⁵ "(Sabe) oh buscador (que la existencia de Aarón) en el mundo -*dunyā*- (procedía de la Presencia del *raḥamūt*), es decir, la Superlativa Compasión divina -*al-raḥma al-ʿazīma al-ilāhiyya*- ... (y procedía su profecía) la de Aarón (de la Presencia del *raḥamūt*), es decir, la divina Compasión -*al-raḥma al-ilāhiyya*-. Cf. *Šarḥ ṣawāḥir al-nuṣūṣ*..., El Cairo, vol. II, 1323 h. (en cuyo margen está el comentario de ʿĪmī), pp. 254-55.

⁷⁶ V. *al-Insān al-kāmil*, El Cairo, 1981, pp. 45-48.

⁷⁷ Cf. *Muʿṣam*, pp. 521-29.

Por mi parte, considero que Ibn 'Arabī confiere al término *raḥamūt* un nuevo sentido técnico.

En el comentario de *Fut.* sobre la letra *dād* se refiere Ibn 'Arabī a las 'dos presencias' de la Superlativa Compasión divina (*ḥaḍratān raḥamūti-Hi*). En los versos preliminares el autor hace rimar sucesivamente los términos *ḡabarūt*, *raḥamūt* y *malakūt*:

"En la [letra] *dād* hay tal secreto (*sirr*) que, si pudiera revelarlo, verías el secreto de Allāh en Su Omnipotencia (*ḡabarūt*)⁷⁸. /
 Considéralo único (*wāḥid*), aunque Su perfecta plenitud (*kamāl*) se manifieste por la otredad⁷⁹ en las dos presencias de Su Compasión Superlativa (*raḥamūt*). /
 Su Imām es la palabra (*lafz*) por cuya existencia-encuentro el Omnicompasivo le ha hecho viajar de noche desde Su Soberanía (*malakūt*)⁸⁰".

El término *raḥamūt* aparece aquí entre el *ḡabarūt* -"que todo lo envuelve"- y el *malakūt*. ¿Ha de entenderse su posición intermedia en estos versos como alusión a su condición de *barzaj*? La respuesta se encuentra, como luego veremos, en *Mawāqī' al-nuḡum*.

⁷⁸ "La Esfera de las realidades intermedias... El Itsmo que lo todo envuelve...". Cf. *Ta'rifāt*..., 509, p. 148.

⁷⁹ Lit. 'procede de otro que Él'. La reintegración que consuma la perfección se opera por medio de la *raḥma*.

⁸⁰ O bien, '[palabra] a la cual el Omnicompasivo (*al-Raḥmān*) ha hecho viajar de noche desde Su absoluta Soberanía (*malakūt*) para encontrarla [en la existencia]". O bien, 'por cuya existencia la hizo difundirse el Omnicompasivo desde el dominio de Su Soberanía". Cf. *Fut.* I:563, p. 304. Alusión a la ascensión celeste (*isrā'*) del Profeta, que es 'misericordia para los mundos' (*raḥma li-l-'ālamīn*).

El *malakūt* es la Realeza absoluta o el Mundo angélico: "El Mundo del Misterio (*ālam al-gayb*)... Morada reservada a los espíritus y a las almas". Cf. *Yur'yānī, Ta'rifāt*, 1652, p. 402.

Recordemos que "el Mundo del Poder coercitivo (*ṡabarūt*) es el dominio de los Nombres y los Atributos divinos"⁸¹, mientras que "el Mundo de la Soberanía (*malakūt*), también llamado el Mundo de la Orden (*‘ālam al-amr*) o Mundo del Misterio [e. d. invisible] (*‘ālam al-gayb*) es el dominio de los espíritus y las espiritualidades (*rūḡāniyyāt*), que existen por la Orden del Real sin intermediario material (*mādda*) o temporal alguno (*mudda*)"⁸².

La lectura de *Mawāqī‘ al-nuṡūm* brinda las claves necesarias para esclarecer la relación entre estos términos:

En esta obra⁸³, Ibn ‘Arabī explica que a cada uno de los tres grados (*marātib*) llamados (*tawfīq al-’ināya*, (*‘ilm al-)**hidāya* e (*‘ilm al-)**walāya*) corresponden tres Esferas (*aflāk*): una de las tres esferas del Islam (*islāmiyya*), que son corpóreas (*ṡismāniyya*); una de las tres de la Fe (*īmāniyya*), que son anímicas (*nafsāniyya*), y una de las tres llamadas Esferas de la Beneficencia (*iḡsāniyya*), que son espirituales (*rūḡāniyya*)⁸⁴.

I. Esferas del Islam (1, 4 y 7): Los respectivos ponientes (*mawqī‘*, pl. *mawāqī‘*) de los tres grados están representados por las estrellas (*naṡm*) de la providencia (*‘ināya*), la guía (*hidāya*) y la iniciación (*walāya*), que se ponen en el corazón (*qalb*) del Imām que rige (*al-Imām al-mudabbir*) en el Mundo visible (*‘ālam al-ṡahāda*), es decir, el Reino (*mulk*).

⁸¹ Qāṡānī, *Iṡṡilāḡāt*, El Cairo, p. 106 (def. 284).

⁸² Qāṡānī, *Iṡṡilāḡāt*, p. 106/def. 285. Por oposición al "Mundo de la Creación (*‘ālam al-jalq*) llamado así mismo Mundo del Reino (*mulk*) o Mundo del Testimonio [e. d. visible] (*‘ālam al-ṡahāda*), que es el mundo de los cuerpos (*aṡṡām*) y las corporeidades (*ṡismāniyyāt*), el cual existe a consecuencia de [lit. 'después de'] la Orden en *extensión de materia* (*mādda*) y tiempo (*mudda*) [o bien, 'de la Orden que impone la materia y el tiempo']", *ibid.*, p. 106.

⁸³ Cf. *Mawāqī‘ al-nuṡūm*, ed. El Cairo, 1965, pp. 6-8.

⁸⁴ Cf. *Mawāqī‘*, pp. 20-22, 45-47, 168-170. Tras cada capítulo relativo a una de las esferas *iḡsāniyya* incluye el autor un anexo llamado *māṡqil unsi-hi*, 'la comprensión que brinda su familiaridad'. En la pág. 8 (línea 18) se asimila el término *māṡqil*, lit. 'asilo, fortaleza' -de la raíz de 'aql, 'intelecto'- a *māṡqūl*, 'lo comprendido'.

II. Esferas de la Fe (2, 5 y 8): Los respectivos ascensos (*maṭlaʿ*, pl. *maṭālīʿ*) de los tres grados están representados por las lunas menguantes (*hilāl muḥāq*)⁸⁵ que se elevan⁸⁶ en el alma (*nafs*) del Imām que rige el Mundo de la Omnipotencia (*ʿābarūt*) y de la Soberanía (*malakūt*), es decir, el Mundo de las realidades intermedias (*ʿābarūt*) asociado aquí al Mundo invisible (*malakūt*) como si de dos aspectos de un solo y mismo Dominio se tratase.

III. Esferas de la Beneficencia (3, 6 y 9): Los respectivos ascensos de los tres grados están representados por las lunas crecientes (*hilāl irtiqāb*)⁸⁷ que se elevan en el espíritu (*rūḥ*) del Polo (*al-rūḥ al-quṭubī*)⁸⁸ que rige el *Barzaj* ("Itsmo")⁸⁹ del *raḥamūt* y el *raḥabūt*.

Entiendo que el *raḥabūt*, según se explica más adelante, es el Temor Superlativo, el Pavor, la divina Presencia que correspondería al temor reverente (*hayba*).

Vemos pues que el *raḥamūt*, asociado al *iḥsān* y al *raḥabūt* -idéntico, según veremos luego, al *ragabūt* (forma intensiva de *ragba*) o divino deseo creativo-, es *barzaj* entre los grados y principio de cada uno de ellos. Puede hablarse por tanto de tres grados de *raḥamūt*.

Como a continuación podrá comprobarse, el calificativo que reciben todos los levantes (*maṭālīʿ*) correspondientes al *raḥamūt* es divino (*ilāhī*). Veamos un esquema relativo a las nueve esferas:

⁸⁵ Lit. la luna 'de fin de mes lunar', es decir, 'que tiende a desaparecer (*maḥq*)'.

⁸⁶ Es decir, 'se perciben'.

⁸⁷ La luna de principio de mes lunar. Se llama *raqīb* a la estrella que aparece cuando otra se pone.

⁸⁸ Cf. *Mawāqif*, p. 20. También aparece en su lugar la expresión *al-Imām al-mudabbir*, cf. *Ibid*, p. 45.

⁸⁹ En *Mawāqif*, p. 45, 'el Mundo del Itsmo...' (*ʿālam barzaj*...).

I. <i>mawāqīʿ</i>	II. <i>maṭālīʿ</i>	III. <i>maṭālīʿ-irtiqāb</i>	
1. <i>tawfīqī</i>	2. <i>wifāqī</i>	3. <i>ilāhī</i>	/manaʿa wa-aʿṭā
4. ʿilmī	5. ʿiyānī	6. <i>ilāhī</i>	/adalla wa-ahdā
7. ʿilmī	8. <i>jalqī</i>	9. <i>ilāhī</i>	/afqara wa-agnā

Podría hablarse de los tres *raḥamūt* de los grados de la Solicitud, la Guía y la Iniciación o Santidad: *raḥamūt al-ʿināya*, *raḥamūt al-hidāya* y *raḥamūt al-walāya*, respectivamente.

Cabe considerar que la novena y superior esfera espiritual del *raḥamūt-rahabūt* -en el grado de la *walāya*- es *barzaj* entre el *ḡabarūt-malakūt* de la inferior esfera, y la Unidad esencial o la Ipseidad divina, según se considere.

El capítulo 392 de *Fut.*⁹⁰, que requeriría una traducción íntegra y al que sólo se hacen aquí referencias ocasionales, es también fundamental para el estudio del tratamiento de la noción de *raḥma* en Ibn ʿArabī, pues entre otras cosas contiene amplios y presiosos comentarios relativos a buen número de hadices sobre la cuestión.

Ahora nos interesan en particular los versos preliminares en los cuales hallamos nuevos tratamientos y relaciones de los términos que nos ocupan:

"Quien quiere la Verdad (*al-Ḥaqq*), la busca
 en [cuanto encuentra en] la existencia⁹¹ del Reino *de los cuerpos* (*mulk*)
 y el Dominio soberano *de los espíritus* (*malakūt*). /

⁹⁰ Titulado: "Sobre el conocimiento de la mutua relación (*munāzala*) [expresada en la tradición que dice:] "A quien compadece, Nos compadecemos; a quien no tiene compasión, [primero] le compadecemos, mas luego le hacemos objeto de Nuestro enojo y le olvidamos"". Cf. *Fut.* III, pp. 550-553.

⁹¹ Es decir, en lo que encuentra (*wuḡūd*) de modo manifiesto.

Las palabras del Verdadero (*al-Ḥaqq*) no son sino
 cuanto de universo (*‘ālam*) se manifiesta desde lo inmutable (*‘ubūt*); /
 y respecto a aquello que está en Mí, y cuyo yacimiento no se encuentra
 en *ningún* lugar (*maqām*), Nos guardamos silencio (*sukūt*). /
 Todo lo que le damos es por *divina* generosidad (*karam*):
 y esto es lo que se llama divina Compasión (*raḥamūt*). /
 Y aquello que la prueba evidente (*burhān*) torna manifiesto
 permanece (*qā’im*) en el itismo del Poder (*barzaj al-ḡabarūt*). /
 El exterior manifiesto de los seres creados es *igual a* su oculto interior:
 un *divino* temor (*raḥabūt*) cuya esencia es *divino* deseo (*ragabūt*)⁹². /
 Así pues, el destino último de todo lo engendrado (*ma’āl al-kawn*)
 es *alcanzar* la morada de la absolución (*‘afw*) y la Compasión Superlativa
 (*raḥamūt*)⁹³.

Raḥabūt y *ragabūt*, temor y deseo superlativos, aparecen como dos aspectos -
 esencialmente idénticos- del *raḥamūt*, análogos al exterior y al interior⁹⁴.

Por otra parte, no he encontrado texto alguno que clarifique de modo
 esquemático la relación entre estos términos y las dos presencias, antes mencionadas,
 que aúna la presencia del *raḥamūt*, las cuales han de ser la Presencia de la
 Compasión general de gracia (*rahmāniyya*) y la presencia de la Misericordia
 distintiva (*rahīmiyya*).

⁹² Se entiende que el *raḥabūt* -forma intensiva de *rahba*- corresponde al temor reverencial (*hayba*), a lo manifiesto (*ẓāhir*), a la Belleza divina (*ḡamāl*), y el *ragabūt* -forma intensiva de *ragba*- a la intimidad (*uns*), a lo interior (*bāṭin*), a la Majestad (*ḡalāl*). Cf. nuestro artículo "On the Divine Love of Beauty", *JMIAS*, XVII, pp. 3-5.

⁹³ Cf. *Fut.* III, p. 550. Ocho versos en metro *ḡawīl*? en los cuales se invierte -con relación a los versos antes mencionados- el orden de aparición de los términos.

⁹⁴ Aspectos correspondientes a *ḡamāl* y *ḡalāl*, *‘aḏāb* y *naḡīm*, temor e intimidad, *gaḏāb* y *rahma sābiqa*.

Qāṣānī emplea estos términos al definir la compasión de gracia (*rahma imtināniyya*) como *rahmāniyya* y la misericordia obligada (*rahma wuṣūbiyya*) como *rahīmiyya*⁹⁵ 'prometida' (*maw'ūda*) a los temerosos y bienhechores.

6. *Rahmāniyya* y *ulūha*

De la primera trata Ibn 'Arabī, diferenciándola de la divinidad absoluta (*ulūha*) en estos términos: "Entre el corazón *del creyente* y el Trono hay, en cuanto a rango (*manzila*) se refiere, la misma correspondencia que entre el nombre Allāh y el nombre al-Rahmān. Aunque *dice la aleya*: "Di: "Invocad a Allāh o invocad a al-Rahmān a quienquiera que invoquéis, Él posee los más hermosos Nombres" (C. 17:110), nadie manifestó desconocer a Allāh, pero *al escuchar estos nombres los beduinos* expresaron su desconocimiento de al-Rahmān diciendo: "¿Qué es al-Rahmān?" (C. 25:60)⁹⁶. De modo que la contemplación de la divinidad (*maṣhad al-ulūha*) es más general porque todos pueden reconocerla, ya que incluye la prueba (*balā'*), *es decir, el perjuicio aparente* y la salud (*'āfiya*), y ambas cosas existen en la creación (*kawn*) sin que nadie las ignore. Sin embargo, sólo los agraciados (*marḥumūn*) con la fe conocen la contemplación de la *rahmāniyya* -la cual no ignoran sino los desgraciados (*mahrūmūn*) en tanto que no perciben que están privados (*mahrūmūn*) *de la luz de la fe-*, puesto que la condición del Omnicompasivo (*rahmāniyya*) sólo contiene salud y puro bien [...]"⁹⁷.

Ibn 'Arabī es aquí más preciso que ʿĪlī al denominar a la presencia conjunta de ambos nombres *raḥamūt*, la Presencia de la Compasión Superlativa, distinguiéndola

⁹⁵ Cf. *Iṣṭilāḥāt* (ed. Sprenger), def. 455 y 456, p. 147.

⁹⁶ V. *Kaṣf*, 2-2.

⁹⁷ Cf. *Fut.* X:21, pp. 62-63.

así de la *rahmāniyya*, la Presencia del nombre al-Rahmān específicamente⁹⁸.

En los índices de *Futūḥāt* (ed. O. Yahya) -he consultado hasta el vol. XIV- no figura el término *rahīmiyya* que correspondería a la Presencia del nombre al-Rahīm.

Nótese que, en el comentario de la Presencia del *rahāmūt* que más adelante traduzco, Ibn ʿArabī trata ambos nombres como un solo nombre compuesto⁹⁹ con dos aspectos: general y particular, o bien, merced de gracia y gracia necesaria. En todo ello le sigue Qūnawī, cuyo comentario sobre estos nombres -como en otros casos- está estrechamente vinculado al de Ibn ʿArabī, constituyendo de hecho una glosa de su comentario. No obstante, en otros lugares, el Šayj los comenta separadamente como nombres independientes¹⁰⁰.

7. El término *rahāmūtiyyāt*

A las mencionadas modalidades de la *rahma* han de añadirse las diversas gracias-bendiciones que proceden del *rahāmūt* -ismo entre la Unidad esencial y el Mundo de los Nombres y de las potencias angélicas-, llamadas *rahāmūtiyyāt*.

En *Fut.*¹⁰¹ emplea Ibn ʿArabī el término *rahāmūtiyyāt*, sustantivación del adjetivo (*nisba*), *rahāmūtī*, fem. -iyya, en plural femenino. Entiendo que este neologismo akbarí designa las realidades del *rahāmūt*, las gracias o bendiciones propias de la Compasión Superlativa, todas las cosas procedentes de la Compasión

⁹⁸ En lugar de *rahāmūt*, como se ha comentado, ʿĪlī emplea en su obra *al-Insān al-kāmil* el término *rahmāniyya* para referirse a la presencia que incluye los nombres al-Rahmān y al-Rahīm.

⁹⁹ V. también *Fut.* XII:176, donde asimismo se refiere a *al-Wāḥid al-Aḥad* como un único nombre compuesto.

¹⁰⁰ Cf. *Kašf*, 2 y 3; *Šarḥ*, n.º. 2 y 3 (*Fut.* IV, p. 322). Tal como hacen a su vez Gazālī, Ibn Barraḡān, Rāzī, Qāṣānī, ʿĪlī o ʿYurḡānī.

¹⁰¹ V. *Fut.* VI:449, p. 327.

omnímoda, derivadas de ella o relacionadas con ella. Dice el Šayj que en las saluciones propias de la lengua de la Belleza -que se realizan en el *tašahhud* al término de las prosternaciones rituales- se emplea el término 'bendiciones' (*ṣalawāt*) en plural -y no dice 'bendición de Dios' en singular- "para referirse en general a todas las bendiciones que proceden *del dominio* de la Compasión Superlativa (*raḥamūtiyyāt*) y de la llamada-petición (*duʿāʾ*)"¹⁰² y a sus diferentes tipos de estados, pues todo ello es bendición (*ṣalāʾ*)", tanto si estas bendiciones proceden directamente de Dios como si proceden de Sus ángeles¹⁰³.

Afortunadamente, otra mención de este derivado akbarí figura en otro pasaje de *Fut.* donde se refiere el Šayj a "la misericordia *particular que resulta* de la satisfacción *divina* (*raḥmat al-riḍā*), a la compasión *propia* del favor *divino general* (*raḥmat al-faḍl*) y a 'las *distintas clases* de las gracias que proceden de la divina Compasión Superlativa' (*anwāʾ al-raḥamūtiyyāt*)"¹⁰⁴: a saber, según entiendo, las bendiciones angélicas, la intercesión de ángeles, de los profetas o de los santos u otras. En principio, cabe pensar que al *raḥamūt* propio de cada uno de los grados distinguidos en *Mawāqif* correspondería un tipo específico de *raḥamūtiyyāt*, a saber, las *raḥamūtiyyāt* de la Solicitud providencial, las de la Guía y las de la *walāya*, respectivamente.

8. Distinción entre *rahmāniyyūn* e *ilāhiyyūn*

Otro de los neologismos de raíz *r-h-m* empleados por el Šayj en *Fut.* es *rahmāniyyūn*¹⁰⁵, sustantivación del adjetivo *rahmānī*, que puede traducirse por

¹⁰² V. *infra* nota 132, donde se alude a esta misma noción.

¹⁰³ V. C. 42:5. ¿Cabría hablar análogamente de *malakūtiyyāt*, *ṣabarūtiyyāt*, etc.?

¹⁰⁴ Cf. *Fut.* III, p. 474.

¹⁰⁵ Cf. *Fut.* XIII:631.

'siervos del Omnicompasivo', 'partícipes de la Compasión omnímoda' o directamente por 'omnicompasivos'. Análogamente Ibn 'Arabī deriva *rabbāniyyūn* del nombre *al-Rabb* e *ilāhiyyūn* del nombre *Allāh* en un apartado en donde distingue la donación general incondicionada ('*aṭā'* *muṭlaq*) o dádiva del benefactor ('*aṭā'* *al-muḥsin*), en la cual no se considera distinción alguna de condición o creencia entre los destinatarios, que es propia de la morada espiritual de los siervos llamados *rahmāniyyūn* y *rabbāniyyūn*, y la donación condicional ('*aṭā'* *muqayyad*) que atiende a los mandatos y las prioridades que establece la Ley revelada y es la dádiva propia del siervo llamado *ilāhī*, 'divino', a quien el Šayj califica como *mu'min*, *muslim*, y también *muḥsin*¹⁰⁶.

Desde la perspectiva del *tajalluq* y de las moradas (*maqāmāt*)¹⁰⁷, considerando que esta designación pudiera extrapolarse a otro contexto, cabría entender que los *rahmāniyyūn* son aquellos que han sido revestidos con los cualidades propias del nombre *al-Rahmān*, es decir, quienes acceden a la morada espiritual que corresponde a la Presencia de *al-Rahmān* y adoptan los rasgos característicos de este nombre (*tajalluq*).

Desde una perspectiva teofánica, entiendo que un siervo *rahmānī* sería el lugar de automanifestación (*maḥzar*) en donde Dios se epifaniza en tanto que *al-Rahmān* revelando los efectos de este Nombre, es decir, la *onomatofanía* de *al-Rahmān*.

¹⁰⁶ Así que el *ilāhī* es *muḥsin* como al igual que el *rahmānī* pero, a la hora de dar, tiene en consideración todas las distinciones y prioridades establecidas por la revelación.

¹⁰⁷ En *Fut.* XII:331, p. 393, responde Ibn 'Arabī a la pregunta ¿qué es la Morada Loable (*al-maqām al-maḥmūd*)? -a la cual se refiere el Corán- diciendo: "Es aquella hacia la cual confluyen [lit. retornan] finalmente todas las moradas (*maqāmāt*), hacia la cual se orientan [lit. miran] todos los nombres divinos que rigen las correspondientes moradas espirituales (*al-asmā' al-ilāhiyya al-mujtaṣṣa bi-l-maqāmāt*)", y que pertenece al Enviado de *Allāh*". Entiéndase pues que cada nombre divino rige su correspondiente morada espiritual.

Creo que el Šayj ha sido el primero en emplear estos plurales masculinos de los adjetivos *rahmānī*, *rabbānī* o *ilāhī* como términos técnicos, sustantivizándolos para designar al conjunto de quienes participan de las correspondientes modalidades de dádiva y acaso, en sentido restringido, a quienes participan de las respectivas moradas espirituales que corresponden a la condición de cada nombre divino.

Por analogía, parece que de cada nombre divino podría hacerse derivar la *nisba* sustantivada que designaría a quienes participan de sus respectivas Presencias y adoptan sus caracteres¹⁰⁸. No obstante, con excepción de los casos antes mencionados -y tal vez algún otro caso aislado-, Ibn ‘Arabī ha preferido prescindir de tales denominaciones empleando en su lugar otras más descriptivas como *mutajalliḡ al-ism* ‘el que reviste con los rasgos del nombre’ -empleada frecuentemente en *Kašf*- o la rección nominal (*idāfa*) de ‘*abd* antepuesto a los nombres -‘*Abd Allāh*, ‘*Abd al-Rahmān*, etc.- empleada metódicamente en su *Kitāb al-‘Abādila*, donde trata precisamente de la moradas correspondientes a cada nombre, considerado en tanto que Señor del siervo cuya existencia rige. Cada siervo tiene en efecto un íntimo secreto (*sirr*) que gobierna su ser interno: el Señor personal al cual se refiere el dicho “quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor”¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Así podría denominarse */rahīmī/** (pl. */rahīmīyyūn/**) al que participa de la *rahīmiyya*, o */baṣīrī/** a quien participa de la *baṣīriyya*, etc.

¹⁰⁹ Qāṣānī se hace eco del término ‘*abādila* en el sentido técnico que Ibn ‘Arabī le confirió. Bajo esta entrada pueden consultarse los apartados relativos a las diversas condiciones o moradas de los ‘siervos’ en sus *Iṣṭilāḥāt* (ed. El Cairo), pp. 107-130. V. Qāṣānī, *A Glossary of Sufi Technical Terms*, pp. 65-85, en traducción de Nabil Safwat.

9. Otros nombres divinos de raíz *r-h-m*:

al-Rāḥim, Arḥam al-rāḥimīn, Jayr al-rāḥimīn

Un tercer nombre divino de raíz *r-h-m* se menciona en *Fut.*: el nombre *al-Rāḥim*¹¹⁰, participio activo que puede traducirse por 'el Agraciador', o bien, cuando se refiere al hombre, por 'el que actúa con compasión', 'el que actualiza la compasión'. Este término se considera en el uso general sinónimo de *raḥīm*, aunque a diferencia de éste no puede adoptar el sentido pasivo propio del paradigma *fa'īl*.

Refiriéndose a la "gracia de Nos" otorgada a Jidr -interpretación tradicional- según la aleya: "Le hemos dado una gracia procedente de Nos (*raḥma min 'inda-nā*)" (C. 18:65), comenta el Šayj, "es decir, le hemos agraciado otorgándole la ciencia (*'ilm*) que se manifestó en él"¹¹¹. Nuevamente relaciona Ibn 'Arabī gracia y ciencia. A continuación recuerda los actos de compasión de Jidr que en el célebre relato coránico no fueron comprendidos por Moisés ya que, observa el Šayj, "un acto de compasión' (*raḥma*) únicamente puede apreciarse desde el lado del 'que actualiza la misericordia' (*rāḥim*), y no desde la perspectiva de quien la recibe, pues éste no sabe lo que es más benéfico para él, como en el caso del médico que, por compasión con el paciente, le amputa una pierna infectada por la gangrena para que así pueda sobrevivir. La compasión (*raḥma*) del misericordioso que *verdaderamente* actualiza la compasión (*al-raḥīm al-rāḥim*) es pues extensiva (*'āmma*)" en el sentido de que incluye el daño aparente bajo cuya apariencia se esconde la gracia"¹¹².

¹¹⁰ Véase por ejemplo *Fut.* IX: 325-329, donde se trata del nombre *al-Rāḥim* y sus "hermanos" (es decir, los otros nombres de compasión).

¹¹¹ Cf. *Fut.* XII:254, p. 319.

¹¹² Cf. *Fut.* XII:254, p. 319.

Esto lo que el maestro llama también *rahma jafiyya*, la gracia escondida¹¹³, y describe así mismo en otra parte como *al-rahma al-mabṭūna fī-l-makrūh*¹¹⁴, la gracia oculta en lo indeseable, que es análoga a la *rahma* incluida en la ira (*gaḍab*).

En el mismo sentido, tras recordar que la "gracia de Nos" otorgada a Jidr precede a la "ciencia procedente de Nos" en la misma aleya (C. 18:65), Ibn ʿArabī distingue entre la gracia primera (*al-rahma al-ūlā*), que es "la compasión que está en la naturaleza congénita" (*al-rahma allatī fī-l-ḡibla*) -es decir, la compasión natural (*ṭabīʿiyya*) ya mencionada-, por la cual Jidr apuntaló el muro (C. 18:77), y "la compasión oculta en lo *aparentemente* reprobable y detestable (*al-rahma al-mabṭūna fī-l-makrūh*) que confiere la ciencia divina *ladunniyya*, por la cual mató Jidr al muchacho (C. 18:74) o averió la nave (C. 18:71)"¹¹⁵ -y que corresponde a la *rahma mawḍūʿa* propia del *jalīfa*-. Según el maestro, sólo distingue estas dos modalidades de la compasión el que actualiza la rememoración (*ḍikr*) de la gracia señorial, la *rahma rabbāniyya* o misericordia del Señor con el siervo¹¹⁶, que es "idéntica al estado de servidumbre (*ʿubūdiyya*)"¹¹⁷, es decir, a la plena realización de la condición de siervo, la cual puede considerarse otra modalidad de la *rahma*. A este respecto proclama Jidr que cuanto según el relato coránico hizo fue "...muestra de misericordia venida de tu Señor. No lo hice por propia iniciativa" (C. 18:82).

Así pues, la *rahma ṭabīʿiyya*, natural, es la misma *rahma allatī fī-l-ḡibla*, congénita, correspondiente a la *ṣafaqa*, el sentimiento humano de piedad, y análoga

¹¹³ P. ej., en el medicamento de sabor desagradable. Cf. *Fut.* XIII:550 y 564.

¹¹⁴ V. nota *infra*.

¹¹⁵ *Fut.* IV, p. 153, líneas 5-8.

¹¹⁶ Asociada en este contexto a "la rememoración de la misericordia de tu Señor con Su siervo Zacarías" (C. 19:2). Cf. *Fut.* IV, p. 153.

¹¹⁷ Cf. *Fut.* IV, p. 153, líneas 11-13.

a la *rahmat al-majlūq*, 'la gracia propia de lo creado' o 'gracia humana', así mismo derivada de la *šafaqa* y contrapuesta a la gracia absoluta (*rahmat Allāh al-muṭlaqa*) - cf. *Fut.* III, p. 553- así como la 'compasión de lo contingente' -el hombre- (*rahmat al-muḥdat*) se opone a la 'compasión de lo eterno' -Dios- (*rahmat al-qadīm*)¹¹⁸.

Sobre un cuarto nombre de raíz *r-h-m*, 'el más Clemente de los clementes', 'el Más Compasivo de los compasivos', 'la Suma Misericordia', *Arḥam al-rāḥimīn*¹¹⁹, trata Ibn ʿArabī, entre otros pasajes de *Fut.*¹²⁰, en uno referido a la intercesión de los nombres divinos ante Allāh. Esta cita reviste ahora particular interés porque nos informa de la función salvífica de este nombre con relación a la cesación del castigo del fuego: "Sabe que Allāh acoge la intercesión por mediación de Sus nombres. Así pues, Su nombre *Arḥam al-rāḥimīn* intercede ante el nombre 'el Dominador' (*al-Qaḥḥār*) y el nombre 'el Severo en el castigo' (*Šadīd al-ʿiqāb*) para que levantar su castigo (*ʿuqūba*) respecto a aquellas comunidades [ángeles, enviados, profetas, allegados, creyentes, animales, plantas y minerales (cf. XII:333 - donde se cita el hadiz *qudsī* sobre *Arḥam al-rāḥimīn*-)], de modo que 'el más Clemente de los clementes' hace salir del fuego (*nār*) incluso a quien no ha obrado bien alguno" (*Fut.* XII:334, pp. 395-96). Quienes se cuenten entre los *muttaqūn* (cf. C. 19:85), aquéllos en cuyos corazones hay temor (*jawf*), serán reunidos ante al-Raḥmān que los liberará de aquello que temían en virtud de Su Palabra: "El día que congreguemos hacia el Compasivo a los temerosos de Allāh... (C. 19:85)"¹²¹.

¹¹⁸ Cf. *Fut.* III, p. 551.

¹¹⁹ Elativo más part. act. en pl., mencionado en C. 7:151, 12:64, 12:92 y 21:83. V. también el nombre coránico *Jayr al-rāḥimīn*, 'el Mejor de los agraciadores', 'el Mejor de quienes tiene misericordia', mencionado en C. 23:109 y 23:118, del que trata Ibn ʿArabī en *Fut.* III, p. 553, línea 13.

¹²⁰ Cf., p. ej., *Fut.* III, p. 550, línea 29.

¹²¹ Cf. *Fut.* XII:334, pp. 395-96.

10. LA PRESENCIA DE LA DIVINA COMPASION SUPERLATIVA (HAD RAT AL-RAḤAMŪT): EL NOMBRE AL-RAḤMĀN AL-RAḤĪM¹²²

"Hacia el Compasivo (*al-Raḥmān*) *se orientan* mi parada
y mi marcha (*irtiḥāl*)¹²³
a fin de alcanzar *las divinas Presencias* de la Majestad y la Belleza (*ḡamāl*).

El Verdadero (*al-Ḥaqq*) fue con nosotros misericordioso (*raḥīm*)
y benévolo (*ra'ūf*), el día en que me llamó *diciendo* ¡desciende! (*naẓāl*)¹²⁴.

El término 'Compasión Superlativa' (raḥamūt) es una forma intensiva (mubālaga) cuyo significado comprende tanto la 'misericordia obligatoria' (raḥma wāyiba) -que Allāh se ha impuesto a Sí mismo- como la 'misericordia de gracia' (raḥma imtināniyya). Ha dicho el Señor -Enaltecido sea-: "Mi misericordia es omnímota"¹²⁵. Uno de los nombres de Allāh -Enaltecido sea- es al-Raḥmān al-

¹²² Traducción íntegra comentada. V. *Fut.* IV, p. 200.

¹²³ En árabe se emplea esta fórmula para significar 'todas las acciones'. El término *ḥall* significa aquí 'hacer alto', 'detenerse', 'establecerse' -en contraposición a *irtiḥāl*, 'viaje', 'partida'-, aunque también pudiera significar 'desatar (la traba)' de la montura sobre la cual se viaja. Nótese que una posible correspondencia de este par de términos con el par del siguiente hemistiquio, la Majestad y la Belleza, ofrecería cierta ambigüedad. Si se entiende *ḥall* como 'descenso' o 'acaecimiento', corresponde entonces a la noción de Belleza, mas si se entiende como 'desatadura' acaso corresponda a la de Majestad. El orden de los términos responde a esta segunda posibilidad. También la idea de 'viaje' o 'partida' es susceptible de una doble interpretación, pudiendo entenderse la 'marcha' como 'manifestación' o como 'ocultación'.

¹²⁴ Dos versos en metro *wāfir* que, como sucede con cierta frecuencia y según se aprecia con claridad en el manuscrito autógrafo, han sido añadidos con posterioridad a la redacción de la prosa.

¹²⁵ El texto completo de la aleya dice así: "'Destínanos [lit. 'prescríbenos'] bien en la vida de acá y en la otra. Nos hemos vuelto a Ti [arrepentidos]". Dijo [el Señor]: "Inflijo Mi castigo a quien quiero, pero Mi misericordia es omnímota". Destinaré a ella a quienes teman a Allāh y den el azaque y a quienes crean en Nuestros signos..." (C. 7:156). Trad. Cortés.

Rahīm, 'el Omnicompasivo Misericordioso', que forma parte de los nombres compuestos (*murakkab*) tales como Ba'al-Bak o Rām-Hurmuz¹²⁶.

Este nombre adoptó esta forma compuesta únicamente cuando Su compasión hacia Sus siervos se dividió en *rahma* obligatoria (*wāyiba*) y *rahma* de gracia (*imtinān*)".

[Considerar *al-Rahmān al-Rahīm* como un único nombre compuesto es un hecho insólito en la tradición del comentario sobre los nombres. Creo que esta perspectiva sólo puede hallarse en la obra del Šayj. En sus respectivos tratados, Qušayrī, Gazālī, Rāzī, Qāšānī, ʿYīlī o ʿYurʿyānī, por citar algunos, tratan de ambos nombres separadamente, considerándolos independientes¹²⁷. Por otra parte, el mismo Ibn ʿArabī los comenta por separado en su *Kašf*¹²⁸ y en otros lugares de sus obras. Desde la perspectiva del *rahāmūt* -que otros autores no contemplan- ambos nombres de gracia constituyen un único nombre compuesto. Tan sólo Qūnawī¹²⁹, que en su comentario sigue el que de Ibn ʿArabī aquí se traduce, comenta ambos nombres conjuntamente, como dos aspectos de una única realidad, aunque sin especificar que de un sólo nombre se trate].

"Por la compasión de gracia (*rahmat al-imtinān*) se manifestó el cosmos (*ʿālam*) y por ella la Gente de la desdicha (*ahl al-šaqāʾ*) alcanzan finalmente la dicha

¹²⁶ Según M. Sobernheim, la etimología del nombre de la ciudad de Baalbek (que transcribe Baʿlabekk) no ha sido claramente explicada. En su artículo sobre Baalbek, comenta: "According to the Greek designation 'Heliopolis' it was the site of the cult of a sun-god". V. 'Baalbek' en *First Encyclopaedia of Islam (1913-1936)*, vol. I, p. 543. En su artículo sobre Rām-Hormuz, V. Minorsky comenta que "according to Hamza [...], the town was built by Ardashīr I and its name was Rām-(i) Hurmizd Ardashīr, which Marquart explains as 'the delight of Ahura Mazda is Ardashīr'". Cf. *FEI*, vol. VI, p. 1114. Sobre estos nombres véase también W. Chittick, *SPK*, p. 390, nota 1.

¹²⁷ Sobre otros autores, v. D. Guimaret, *Noms*, pp. 375-382, y S. Ḥakīm, *Muʿjam*, p. 528.

¹²⁸ V. *Kašf al-maʿnā*, 2 y 3. Ciertamente, no obstante, que ambos comentarios están en esta obra estrechamente vinculados.

¹²⁹ V. *Ḥaqāʾiq*, ms. Asir Efendi 431, ff. 36-37. V. *infra* la traducción del inicio de su comentario.

(*na'īm*)¹³⁰ en la *misma* Morada en que residen y permanecen¹³¹, y en ella se originan las obras que obligan (*a'māl mūyiba*) a la actualización de la misericordia necesaria (*rahma wāyiba*)¹³².

[Respecto al destino final de los siervos, dice el Šayj en un apartado de *Fut.* sobre el auxilio (*nuṣra*) de los ángeles que piden a Dios¹³³ el perdón para todos cuantos están en la tierra, sean creyentes o no¹³⁴: "El destino final (*ma'āl*) de los siervos de Allāh [aquí en sentido lato] es la gracia (*rahma*) ya que, incluso quienes residan en el fuego (*nār*) hallarán en él una gracia (*rahma*) desconocida para otros y de tal condición que probablemente, en caso de que pudiesen oler alguna de las fragancias del Paraíso, [esta *rahma*] haría que sintiesen rechazo hacia ella y les resultase nociva, así como el aroma de las rosas (*ward*) y el grato perfume (*ṭīb*)¹³⁵ provocan rechazo y causan perjuicio a los temperamentos coléricos"¹³⁶].

¹³⁰ El castigo no es eterno y la dicha es el destino final. De hecho, la Gente de la desgracia encuentra su dicha en su propio castigo y, como aquí se dice, en la misma Morada en que les corresponde permanecer. Sobre el tema de la *rahma* y el destino último (*ma'āl*) de los desgraciados, v. p. ej. *Fut.* XIII:550 -donde dice Ibn 'Arabī que "las gentes del fuego, aunque no salgan del fuego, encuentran la dicha en él" (p. 498)- o *Fut.* XIV: 441, parcialmente traducido *infra*. V. así mismo *Fut.* III, p. 550, líneas 24 y 34-5.

¹³¹ Es decir, ya sea en el Paraíso o en el Fuego al que están destinados, o bien, en la Morada que ellos mismos edifican (*ya'murūna-hā*). Véanse en este sentido las reflexiones presentadas por H. Corbin acerca de la noción del cuerpo espiritual como tierra de la propia resurrección según la Escuela šayfī. Cf. *Cuerpo espiritual*, pp. 243-258.

¹³² V. sobre *al-rahma al-wāyiba*, *Fut.* XII:252.

¹³³ V. *supra*, nota 102, la referencia a la petición (*du'ā'*).

¹³⁴ V. C. 42:5. Este apartado forma parte de un capítulo más amplio sobre la tutela angélica (*walāyat al-malā'ika*) en general.

¹³⁵ Alusión al rechazo que los ejercicios espirituales (*wird*, pl. *awrād*) y la bondad (*ṭīb*) provocan en el alma compulsiva dominada por el ardor de las pasiones, análoga al temperamento colérico, objeto de enojo (*maḡḏūb 'alay-hi*).

¹³⁶ Lit. 'ardientes'. Cf. *Fut.* XIV: 441, p. 535. Sobre la *rahmat al-nār*, v. *Fut.* II, p. 254.

"Ésta es la misericordia *general* sobre la cual ha dicho Allāh a Su Profeta - Allāh le bendiga y salve- a modo de merced (*imtinān*): "Por una misericordia de Allāh has sido condescendiente con ellos (C. 3:159)"¹³⁷ y también "Nosotros no te hemos enviado sino como misericordia (*rahma*) para los mundos (*li-l-^cālamīn*)"¹³⁸ (C. 21:107), *es decir*, como misericordia de gracia (*imtinān*) en la cual está el sustento (*rizq*) de todo el universo (*‘ālam*), de modo que *esta gracia de la profecía general* es extensiva a todos los seres.

Por otra parte, la misericordia necesaria (*wāyiba*) depende de la descripción (*naʿt*) y de los atributos intrínsecos (*ṣifāt*) que Allāh menciona en Su Libro, y es una misericordia incluida en Su Palabra: "¡Señor nuestro! Tú abarcas todas las cosas con [Tu] misericordia (*rahma*) y con [Tu] ciencia (*‘ilm*)" (C. 40:7)¹³⁹. De modo que - según se desprende de esta aleya- el alcance o comprensividad (*muntahā*) de Su ciencia es igual al alcance de Su misericordia en quien puede acoger la misericordia y, de hecho, todo lo que no es Allāh (*mā siwā Allāh*) -es decir, todo en el cosmos- es susceptible de recibirla (*qābil*) sin duda alguna.

Parte de la totalidad de Su misericordia (*rahma*) y de Su superlativa compasión (*raḥamūt*) [obsérvese la distinción] son el Hálito del Omnicompasivo (*naḥas al-Raḥmān*) y el hecho de que haya separado de él la Ira divina (*gaḍab*), acerca de la cual ha dicho el Profeta que "nadie se ha encolerizado antes de Él ni se encolerizará después de Él como cuando Él se encolerice"¹⁴⁰, según el testimonio de quienes han comunicado de Su parte la misión profética (*irsāl*) -sobre ellos sean la bendición y la paz- cumpliendo con la auténtica transmisión.

¹³⁷ Mencionado también en *Fut.* III, p. 550.

¹³⁸ V. esta expresión en *Fut* XIII:121.

¹³⁹ O bien, "como misericordia y como ciencia". Es decir, que la *rahma wāyiba* está contenida en la *imtināniyya*. V. también *Fut.* XII:400.

¹⁴⁰ V. *Kaṣf*, 3-3 (*al-Raḥīm*).

He designado esta Presencia con un nombre intensivo (*mubālaga*) por su carácter universal (*‘umūm*), porque en ella están incluidas todas las cosas, y por la relación (*ta‘alluq*) que guarda con la diversidad (*‘adad*) [lit. 'número'] de los posibles (*mumkināt*) es decir, con los ejemplares únicos *en su clase* (*afrād*) de cada posible, y con la diversidad de las relaciones (*munāsabāt*) que requieren la composición (*mūyiba li-l-tarkīb*), las cuales no tienen fin, de modo que la misericordia de Allāh (*rahmat Allāh*) es infinita: en ella se originan los posibles y de ella procede *también* la Ira divina (*gādab ilāhī*), la cual se origina en ella pero no retorna a ella, porque sale de ella separándose de ella (*ṣudūr firāq*) para que la *rahma* quede libre y pura (*jāliṣa maḥḍa*), por lo cual se oponen mutuamente [lit. 'están en pugna'] *la misericordia y la ira*, únicamente para distinguirse (*tamayyuz*) y aislarse (*infirād*) la una de la otra. Todo cuanto existe, salvo la ira divina, ha sido creado de la *rahma* en la misma entidad de la *rahma* (*‘ayn al-rahma*), sin que se haya separado de ella".

[Como en un parto, la *rahma* -de la raíz de 'matriz' (*rahim*)- 'da a luz' al *gādab* que se separa de ella como el recién nacido se separa de su madre tras el alumbramiento: el niño sale de su madre pero no vuelve a ella. Esto se refiere a la *rahma sābiqa*, que es pues la *rahma* libre y pura a la cual se opone el *gādab lāhiq*. No obstante, desde una perspectiva inclusiva, el *gādab* está contenido en la *rahma šāmila*].

"La gracia de Allāh no tiene límite,

mas todo cuanto comprende está predispuesto (*mu‘add*)¹⁴¹.

¹⁴¹ Lit. 'contado'. Es decir, contenido en la ciencia divina en tanto que 'cifra' (*‘adad*). Este término, de la raíz de *‘adad*, remite a la expresión empleada antes con relación a las individuaciones de los posibles que, en su infinitud, están sin embargo perfectamente 'registradas' o 'contabilizadas' en el saber preeterno. En el orden aritmético, no puede, de hecho, concebirse una cifra que no se cuente en el registro de las cifras posibles.

A todo el que se extravía de la dirección (*hudā*) que a ella conduce,
hacia ella se le hace volver.

La cercanía (*qurb*) a ella consiste en la mutua aproximación (*tadānī*),
y lo que hay ante ella tras esto es alejamiento (*buʿd*)¹⁴².

No digas entonces que tiene fin,
pues no tiene en la existencia¹⁴³ límite alguno.

Por ella¹⁴⁴ te has distinguido de Él -¡considéralo!¹⁴⁵-
de modo que el Señor es Señor y el siervo siervo¹⁴⁶.

"Quien conoce la causa de la existencia del universo (*ʿālam*) y sabe que el Verdadero (*al-Ḥaqq*) ha hablado de Sí mismo diciendo que quiso [lit. 'amó' (*aḥabba*)] ser conocido -por lo cual creó a las criaturas (*jalq*) y se dio a conocer a ellas, de modo que éstas le han conocido y por ello "todas las cosas celebran Su

¹⁴² O bien, "y no hay junto a ella tras esto distancia".

¹⁴³ En el ms. autógrafo Ibn ʿArabī parece haber cambiado *wuʿūd* por *hudūd*, con lo cual se traduciría: 'pues no tiene entre los límites límite alguno'.

¹⁴⁴ Es decir, por la *rahma*.

¹⁴⁵ Hay una sutil alusión en el paralelismo entre la distinción de la gracia y la ira y la distinción entre Señor (*Rabb*) y siervo. Como hemos visto al tratar de los *rahmāniyyūn*, las nociones de *rabbāniyya* y *rahmāniyya* son coincidentes en cuanto a la inclusividad de la donación que no considera distinción alguna.

El siervo se separa del Señor que lo genera del mismo modo en que la ira se separa de la *rahma* que la da a luz. Entre ambas realidades hay un vínculo de sangre (*rahim*): la realidad creatural concebida se separa de la realidad matricial. En el siervo confluyen la *rahma fiʿayn al-rahma* y la ira que no retorna a la *rahma*, la *rahma sābiqa* y la *rahma ʿamma*.

¹⁴⁶ Cinco versos en metro *basī*. Compárese al verso del prefacio de *Fut.* I, p. 2.

alabanza" [o bien, "toda cosa (Le) glorifica con su particular alabanza"]¹⁴⁷-, sabe *así mismo*, por medio de esto, a qué se vinculó la *rahma* en primer lugar..." [es decir, cuál es el primer ente relacionado con la gracia (*awwal muta'alliq ta'allaqat bi-hi l-rahma*)].

[Según el hadiz *qudsi* del Tesoro Oculto¹⁴⁸ al que aquí se alude, la causa de la creación es el 'amor' de Allāh por darse a conocer. El verbo empleado es *aḥabba*. El part. act. de la misma forma verbal es *muḥibb*, 'amante', término que Ibn 'Arabī emplea a continuación en el texto para dar a entender que, de hecho, en tanto que 'amante', el Dios deseante¹⁴⁹ es el primer ente en que la *rahma* se actualiza, el primer 'sujeto-objeto' de compasión, la primera determinación del Ser relacionada con la gracia. Así pues, la primera manifestación de la *rahma* es la voluntad de Dios por darse a conocer: la auto-compasión divina que origina la creación].

Sigue diciendo el Šayj: "... pues el amante [que aquí es Allāh mismo] es agraciado (*marḥūm*) por los atributos necesarios del amor (*lawāzim al-maḥabba*) y sus marcas características (*rusūm*). Y has de saber que esta disposición (*ḥukm*) se refiere siempre a Allāh cualquiera que sea la forma en la cual se epifanice, pues lo que tal forma pueda ser procede parte del atributo que recibe. Este atributo puede atribuirse al Verdadero, pues Él se lo atribuye a Sí mismo. Y esto es así en general.

Cuando alguien ve al Verdadero durante el sueño (*manām*) en una forma particular, cualquiera que sea, le adscribe los atributos (*ṣifāt*) que requiere/impone la forma en que Le ve. Y esto es algo que nadie ignora con respecto al sueño (*nawm*).

¹⁴⁷ Alusión a la aleya: "Le glorifican los siete cielos, la tierra y sus habitantes. No hay nada que no celebre Sus alabanzas, pero no comprendéis su glorificación. Él es benigno, indulgente" (C. 17:44). Trad. Cortés.

¹⁴⁸ V. S. Ḥakīm, *Mu'jam*, p. 1266.

¹⁴⁹ Por emplear la expresión del poeta J. R. Jiménez "Dios deseante y deseado".

Entre los hombres de Allāh hay quienes perciben esta clase de imagen (*ṣūra*) en estado de vigilia (*yaqza*), pero [tal forma] está *de hecho* en la *misma* presencia en que el durmiente la contempla [e. d. en la presencia de la Imaginación] y no en otra. En este grado (*martaba*) [que brinda la contemplación de formas imaginales en estado de vigilia] coinciden¹⁵⁰ los profetas -la paz sea con ellos- y los *awliyā'* - Allāh esté satisfecho de ellos- y aquí [en la presencia de la Imaginación] es donde realmente se verifica el hecho de que la *rahma* "comprenda todas las cosas (C. 7:156)". Esta forma divina *manifestada* en esta presencia [de la Imaginación autónoma], al ser cosa está, en tanto que cosa, necesariamente comprendida en la *rahma* de Allāh, si bien se piensa. *En el mismo sentido*, la represalia (*intiḳām*) es parte de la *rahma* del Castigador (*al-Muntaḳim*) hacia Sí mismo en la creación (*jalq*)".

[A continuación introduce el Šayj tres citās coránicas y un hadiz relacionados con su discurso sobre la ira. Dice:] "'Y Allāh es poderoso (*ʿazīz*)..." con respecto a algo semejante a esto, "...Vengador (*dū intiḳām*)" (C. 3:4 y 5:95). "E imprecando una quinta [vez] la ira de Allāh sobre sí misma si él fuera verídico (C. 24:9)¹⁵¹. "[Y quien mate a un creyente premeditadamente, tendrá el infierno como retribución, eternamente]. Allāh se irritará (*gaḍība*) con él, le maldecirá y le preparará un castigo terrible" (C. 4:93). Y cuando Allāh favorece a Su siervo con el arrepentimiento [e. d. permitiéndole que se vuelva hacia Él] (*tawba*), le favorece con aquello que Le da alegría (*farah*), ya que según el hadiz "Allāh se solaza con la conversión (*tawba*) de

¹⁵⁰ Lit. 'este grado reúne...'.

¹⁵¹ La aleya completa dice así: "Quienes difamen a sus propias esposas sin poder presentar a más testigos que a sí mismos, deberán testificar jurando por Dios cuatro veces que dicen la verdad, / e imprecando una quinta la maldición de Dios sobre sí si mintieran. / Pero se verá libre la mujer que atestigüe jurando por Dios cuatro veces que él miente / e imprecando una quinta [vez] la ira de Dios sobre sí si él dijera la verdad /. Si no llega a ser por el favor de Dios y Su misericordia para con vosotros y porque Dios es indulgente, sabio..." (C. 24: 6-10).

Su siervo"¹⁵², lo cual procede de la *rahma* de Allāh y las tradiciones proféticas sobre esto son innumerables". (Fin del apartado).

11. Definiciones de Qāṣānī y Qūnawī

Los comentarios de Qāṣānī sobre los nombres al-Raḥmān y al-Raḥīm, los siervos de estos dos nombres y las dos clases de *rahma* son someros y se ajustan por completo a las nociones akbaríes que sintetizan¹⁵³.

Sobre ʿAbd al-Raḥmān dice: "Es el lugar epifánico (*mazhar*) del nombre al-Raḥmān y es una gracia (*rahma*) para todo el universo (*ʿālam*), pues nadie queda excluido de su misericordia (*rahma*) [que todos reciben] en la medida de la receptividad (*qābiliyya*) de su predisposición (*istiʿdād*)".

Sobre ʿAbd al-Raḥīm dice: "Es el lugar epifánico (*mazhar*) del nombre al-Raḥīm, y es el que hace objeto especial de su misericordia (*rahma*) a aquellos que tienen temor de Allāh y obran con virtud y de quienes Allāh está satisfecho, y toma represalias con aquel con quien Allāh está enojado"¹⁵⁴.

El comentario de Qūnawī sobre los nombres *al-Raḥmān al-Raḥīm*, tratados conjuntamente en un mismo apartado, comienza así:

¹⁵² "Más se alegra Allāh del arrepentimiento (*tawba*) de uno de Sus siervos de lo que se alegraría cualquiera de vosotros al encontrar su camello perdido en el desierto". Muslim, *Tawba* 1-9; Bujārī, *Daʿawāt* 4; etc. V. *Concordance* I, p. 284.

¹⁵³ La traducción inglesa de Nabil Safwat no resulta fidedigna, ya que no reproduce el significado técnico de los términos empleados por Qāṣānī. El traductor comete además graves errores. Por ejemplo, en la definición n° 458 (p. 101), donde dice sobre la perdición (*al-radā*): "This is when an individual declares the attributes of Truth to be false...", debiera decir: "Consiste en que el siervo exteriorice los atributos del Verdadero con falsedad". Este tratado requiere a mi parecer una nueva traducción basada en la edición crítica de Muḥammad Kamāl Ibrāhīm Yaʿfar, *Iṣtilāḥāt al-ṣūfiyya*, El Cairo, 1981.

¹⁵⁴ Cf. *Iṣtilāḥāt*, El Cairo, p. 108.

"El Compasivo (*al-Rahmān*) es el que produce la efusión de la existencia y la perfección formal (*al-kamāl al-ṣūrī*) en el todo según las receptividades de las esencias (*qābiliyyāt al-a'yān*), tal como la divina sabiduría (*ḥikma*) requiere.

El Misericordioso (*al-Rahīm*) es el que produce la efusión de la perfección ideal (*al-kamāl al-ma'nawī*) restringida a aquello que Él se ha prescrito a Sí mismo con relación a los que tienen temor de Él (*muttaqūn*) [...]"¹⁵⁵.

Un estudio comparativo detallado mostraría hasta qué punto los comentarios de Qāṣṣānī y Qūnawī son en realidad síntesis de pensamiento akbarí, glosas de la obra del Šayj, eso sí, caracterizadas por el estilo más sistematizador de ambos autores.

¹⁵⁵ *Ḥaqā'iq al-asmā'*, ms. Asir Efendi 431, fol. 36.

**III. EL NOMBRE *AL-ÛAMÏL*
Y LA PRESENCIA DE LA BELLEZA**

III. EL NOMBRE AL-ŶAMĪL Y LA PRESENCIA DE LA BELLEZA

1. Introducción

Trata este estudio de la concepción mística de la Belleza en los órdenes ético y metafísico, es decir, de la relación humana con el divino atributo de la Belleza.

En primer lugar, siguiendo la detallada exposición de una obra de Ibn ʿArabī que se titula *Libro de la Majestad y la Belleza*, se definen las nociones contrapuestas de Majestad -correspondiente a los atributos del Poder- y Belleza -correspondiente a los atributos de la Gracia-, estableciendo su respectiva correlación con los estados de 'intimidad' y 'temor'.

A continuación se traduce y analiza un amplio comentario de *Futūḥāt makkiyya* sobre el Nombre divino 'el Hermoso' (*al-Ŷamīl*) y la Presencia de la Belleza (*ḥaḍrat al-Ŷamāl*). Este apartado versa, entre otras cosas, acerca de la Belleza manifiesta en el cosmos, del amor a ella y del embellecimiento del espíritu.

Finalmente, en otro texto de *Futūḥāt* sobre el divino Amor a la Belleza, Ibn ʿArabī explica en síntesis el proceso de la existenciación por efusión de la Luz divina y la realidad esencial del Amor, cuya unicidad no anula la dualidad en virtud de la cual Dios es, a la par, Amante y Amado.

He añadido un apéndice de textos lulianos relativos a la belleza para que pueda compararse el discurso akbarí al de Ramon Llull.

«El mundo -dice Llull- ha sido creado, principalmente, para que Dios sea conocido, recordado y amado»¹.

"Cuando se muestre mi Amado,	<i>Idā taŷallā ḥabībī</i>
¿con qué ojo Le veré?	<i>bi-ayyi ‘aynⁱⁿ arā-Hū?</i>
Con el Suyó que no el mío ² ,	<i>Bi-‘ayni-Hī lā bi-‘aynī,</i>
pues no Le ve sino Él ³ .	<i>fa-mā yarā-Hū siwā-Hū.</i>

Voy a tratar, como se ha dicho, no propiamente de una teoría filosófica de la estética o del arte, sino de una concepción mística de la Belleza en los órdenes ético y metafísico, es decir, de la relación humana con el divino atributo de la Belleza: una estética del espíritu, un arte de la contemplación.

2. La Majestad y la Belleza

Para intentar comprender qué es lo que Ibn ‘Arabī u otros autores sufíes han llamado Belleza, en árabe *ŷamāl*, conviene familiarizarse con algunos de los conceptos que aparecerán con frecuencia en los textos aquí traducidos. Ibn ‘Arabī,

¹ Cfr. Llul, R., *Proverbis de Ramon*, ed. en castellano de S. Garcías Palau, Madrid, 1978. V. "De la creación", 36:6. Este proverbio luliano evoca la tradición profética del Tesoro oculto, en la cual Dios mismo -se trata de un hadiz *qudsī*- manifiesta Su voluntad de darse a conocer. V. S. Ḥakīm, *Mu‘ŷam*, p. 1266.

² Lit. '¿con qué ojo yo Le veo? Con Su ojo y no mi ojo'. La palabra 'ojo' (*‘ayn*) significa también 'entidad individual'. A este respecto, v. las consideraciones de J. A. Pacheco, "Sobre la traducción de textos sufíes árabes", *PHILOLOGIA HISPALENSIS*, VII, 1992, p. 146.

³ V. el comentario de Ibn ‘Arabī a estos versos de *Futūḥat* (cap. 63), traducido por J. Morris, "Divine Imagination...", *POSTDATA*, XV, Murcia, 1995, p. 107.

en sus glosarios sobre terminología técnica del sufismo⁴, explica el significado de dos pares de términos contrapuestos: Si la palabra *ŷamāl* designa la 'divina Belleza', es decir, «los atributos extrínsecos de la misericordia (*rahma*) y de la gracia que dimanen de la divina Presencia en virtud de Su Nombre *al-ŷamīl*, 'el Hermoso [...]», la voz *ŷalāl*, por otra parte, designa la 'Majestad divina', es decir, «los atributos extrínsecos (*nu'ūt*) del irresistible Poder (*qahr*) que dimana de la divina Presencia y en virtud del cual acontece la existencia (*wu'ūd*)».

«[...] A esta Belleza (*ŷamāl*) [de los atributos de la gracia] (v. *infra* núm. 2.2) corresponde y se opone la Majestad que puede contemplarse en el cosmos (v. *infra* núm. 2.1) [e. d., la Majestad de la Belleza]», y no la pura Majestad trascendente e incondicionada (v. *infra*, núm. 1) de la Esencia incognoscible, a la cual se opondría - si cabe hablar de oposición- la Belleza absoluta (núm. 2) que integra ambos aspectos de Belleza (2.2) y Majestad de la Belleza (2.1).

A continuación, al describir dos estados espirituales correlativos y así mismo contrapuestos entre sí, el 'temor reverente' (*hayba*) y la 'intimidad' (*uns*), explica el Šayj al-Akbar que «la intimidad es el efecto de la contemplación de la Majestad⁵ de la Presencia divina en el corazón; es decir, la Majestad de la Belleza (*ŷalāl al-ŷamāl*, núm. 2.1), en relación a la cual no hay temor», ya que, por otro lado, «el temor es el efecto de la contemplación de la Belleza (2.2) de Dios en el corazón, [aunque

⁴ Traduzco las definiciones que figuran en *Futūḥāt makkiyya* (ed. O. Yahya) El Cairo, 1990, vol. XIII, pp. 221-223, dentro del apartado dedicado a la terminología técnica del sufismo (pp. 160-235), añadiendo entre corchetes algún fragmento de un tratado anterior independiente sobre el mismo tema. Cfr. Ibn 'Arabī, *Istilāḥāt al-Šayj al-Akbar Muḥyī-l-Dīn Ibn al-'Arabī: Mu'jam istilāḥāt al-sūfiyya*, introd. y ed. de Bassām 'Abd al-Wahhāb al-Jābī, Dār al-Imām Muslim, Beirut, 1990, pp. 58. En cualquier caso, el texto de la edición de *Futūḥāt* es más correcto y responde plenamente a la clasificación que más abajo se expone.

⁵ En la edición de O. Yahya dice *jamāl*, 'Belleza', lo cual es correcto pero resulta confuso.

puede darse también -según figura en otro texto⁶- respecto a la Belleza de la Majestad (*ḡamāl al-ḡalāl*, núm. 2)]». Añade Ibn ʿArabī que «la mayoría de los sufíes [que tratan el tema] considera que tanto la intimidad como la expansión (*bast*) son producto [de la contemplación] de la Belleza (2.1), lo cual -bien entendido- no es así», como se explicará más adelante.

En primer lugar, y para ahondar en el estudio de las correspondencias entre los dos pares de términos que se han contrapuesto, traduzco y comento seguidamente unos fragmentos del *Libro de la Majestad y la Belleza*⁷. Ibn ʿArabī -tras una concisa pero densa introducción en prosa rimada- comenta así el significado de estos términos:

«La Majestad y la Belleza -dice- son dos nociones que han suscitado, entre los sufíes, el interés de los verificadores y de los conocedores de Dios. Cada uno de ellos ha hablado acerca de ambos aspectos divinos según correspondía a su estado (p. 3, l. 10)».

Quienes han tenido autoridad para hablar de estas realidades místicas han sido, así pues, aquellos que las han verificado en su propia experiencia cognitiva (*al-muhaqqiq*) o los sabios que las conocen por instrucción divina, por su directo saber de Dios (*al-ʿālim bi-Llāh*). A cada modalidad de conocimiento, propia de un rango espiritual específico, corresponde un modo particular de expresión.

«La mayoría de ellos -sigue diciendo Muhyī-l-Dīn- ha establecido una correspondencia entre la intimidad y la Belleza, por un lado, y entre el temor reverente y la Majestad, por otro. Ahora bien, aunque en un sentido esta correlación sea cierta, [en otro sentido] la cuestión no es tal como la han expresado.

⁶ Véase *supra* nota 2.

⁷ Ibn ʿArabī, *Kitāb al-ḡalāl wa-l-ḡamāl*, vol. I, Hyderabad, 1948, 2º tratado, 17 pp. Este breve tratado ha sido traducido al inglés por R. Terri Harris, *JMIAS*, VIII, 1989, pp. 5-32. Para una nueva traducción íntegra a otra lengua, sería conveniente contar con una previa edición crítica del tratado.

Cierto es que la Majestad y la Belleza son dos cualidades divinas, mientras que el temor y la intimidad son dos cualidades humanas. Dícese también que cuando las realidades esenciales de los gnósticos contemplan la Majestad, éstos sienten entonces reverencia y apretura, y sin embargo, cuando contemplan la Belleza se solazan y expanden. Por ello han establecido que la Majestad corresponde al divino Poder coercitivo y la Belleza corresponde a la Misericordia, basando su juicio sobre tal relación en su propia vivencia interior».

En efecto, otros autores sufíes anteriores a Ibn ‘Arabī -entre ellos, por ejemplo, el persa Huṡwīrī (m. entre 1063 y 1076) en su célebre *Kaṡf al-maḡyūb*⁸- se han referido en sus obras a tal correspondencia dando a entender, sin explicar mucho más al respecto, que la percepción de la divina Belleza produce en el contemplativo un estado de intimidad y expansión, mientras que, por el contrario, al encontrarse con el aspecto de la Majestad, el místico experimenta un estado de temor y apretura del ánimo, todo lo cual, aun siendo cierto, puede no obstante inducir a error. De una primera lectura parece desprenderse que ante la manifestación de lo grato y amigable por parte del Amado, el sufí reaccionaría con familiar afabilidad y amorosa ebriedad, mientras que ante lo temible e imponente adoptaría, sin embargo, una actitud de sobriedad y respeto reverente. Tal interpretación, según veremos, es precipitada.

Tras estas aclaraciones previas que remiten a las definiciones arriba expuestas -y antes de adentrarse en el comentario de las alusiones esotéricas contenidas en ciertos pasajes coránicos, a cuyo estudio dedicará la mayor parte del tratado- Ibn ‘Arabī explica, en lenguaje expresivo (*‘ibāra*) y en una perspectiva más amplia, el significado propio de estas dos realidades:

⁸ Véase, sobre *uns* y *hayba*, la traducción francesa de esta obra de Huṡwīrī, *Somme spirituelle*, Sindbad, París, 1988, pp. 426-27.

«La Majestad -dice- en tanto que aspecto divino, es un significado que procede de Él (de Dios) y sólo a Él retorna, y cuyo conocimiento Él ha hecho inaccesible para nosotros. Por otro lado, la Belleza es un significado procedente de Él, pero dirigido a nosotros, y este aspecto es el que nos permite acceder al conocimiento que de Él tenemos, haciendo posibles los descendimientos, las contemplaciones y los estados que nos brinda.

A su vez, este aspecto divino de Belleza se manifiesta en nosotros de dos maneras: o bien como temor reverente, o bien como intimidad. Esto se debe a que esta Belleza tiene [dos modos de manifestación]: 'elevación' y 'proximidad'. A la elevación (v. *infra* núm. 2.1) la denominamos la **Majestad de la Belleza** y a ella se refieren los gnósticos cuando hablan [sin más] de Majestad, ya que, al manifestarse a ellos [esta epifanía], imaginan que se trata de la Majestad primera que hemos mencionado antes, aunque en realidad se trate de la Majestad de la Belleza, a la cual está asociada, por parte nuestra, la intimidad. Por otro lado, [a la proximidad (núm. 2.2) la denominamos **Belleza**], y a esta Belleza, que es la proximidad, está asociada por nuestra parte el temor reverente (p. 3)».

Esquemáticamente, esto podría expresarse con una doble dicotomía:

- A. 1. Majestad (de Él a Él). [**Majestad absoluta** (*al-Īalāl al-mutlaq*), la Ipseidad de la Esencia incognoscible o /Majestad de la Majestad*/. -Incomparabilidad].
- 2. Belleza (de Él a nosotros) [**Belleza absoluta** (*al-Īamāl al-mutlaq*), la Existencia cognoscible de las haecceidades o 'Belleza de la Majestad'. -Similitud]:
- B. 2.1. Majestad/Majestad (de la Belleza): Atributos de Poder. Elevación (*ʿulū*) -Intimidad.
- 2.2. **Belleza**: Atributos de Gracia. Proximidad (*dunū*). /Belleza de la Belleza*/. -Temor.

Considerando lo anteriormente expuesto, ha de tenerse en cuenta que «cuando se nos revele la teofanía de la Majestad de la Belleza -sigue diciendo Ibn ‘Arabī en pleno ejercicio de su magisterio- hemos de responder con intimidad, ya que si así no fuera pereceríamos, pues la Majestad y el temor conjuntamente no permiten que nada subsista. Siendo esto así, a la Majestad procedente de Él necesariamente ha de hacerse frente -por parte nuestra- con una actitud de intimidad, gracias a la cual podamos mantenernos en estado de equilibrio durante la contemplación, de modo que seamos capaces de aprehender lo que vemos sin quedar pasmados y desconcertados.

Por el contrario -siendo la Belleza el trato abierto y afable (*mubāsata*) de la divina Verdad (*al-Haqq*) con nosotros, y la Majestad Su glorioso poder (*‘izza*) respecto a nosotros-, cuando en la contemplación se nos revela una teofanía de la Belleza hemos de recibir entonces Su expansión (*bast*) con nosotros en Su Belleza con temor reverente, dado que la expansión recibida con expansión conduce a la falta de cortesía, y la conducta inadecuada en la [divina] Presencia es la causa del distanciamiento y la lejanía [que, respecto a ella, se impone a quien no sabe comportarse].

Por ello dijo uno de los verificadores, de entre quienes conocen este significado: "Siéntate [a contemplar la Belleza] sobre esta alfombra (*bisāt*), pero ¡guárdate de la laxitud (*inbisāt*)!⁹".

El juego de palabras contenido en esta última sentencia merece que hagamos un inciso, ya que, como síntesis de lo precedente, reviste particular interés. La palabra *bisāt*, 'alfombra', -de la misma raíz léxica (*b-s-t*) que *bast*, 'expansión', 'regocijo'-, al par que alude al lugar por excelencia -ya sea físico o simbólico- en donde el místico se sienta a contemplar, evoca también las cualidades de la

⁹ Esta sentencia alusiva aparece en la *Risala* de Quṣayrī, ed. Beirut, 1990, p. 59, sin mención del autor. *Qalā qif ‘alā-l-bisāt...* "Dijeron: Párate sobre esta alfombra..."

'sencillez', la 'modestia' y la 'llaneza' (*basāta*), las cuales previenen al contemplativo de un estado de euforia o excesiva 'laxitud' en la expansión (*inbisāt*) que podría conducirlo a la descortesía y, por tanto, al alejamiento.

Hasta alcanzar la cima, tan necesaria para el vuelo es el ala del temor como el ala de la esperanza. Conviene, en este sentido, compensar los excesos de la ebriedad con la moderación de la sobriedad, ya que -continúa Ibn 'Arabī- «tal como al revelarse Su Majestad [la Majestad de la Belleza] nuestra intimidad nos protege de la falta de cortesía en la [divina] Presencia¹⁰, así mismo nuestro temor reverente nos guarda de un inapropiado proceder en [la contemplación] de Su Belleza y Su expansión con nosotros».

'Abd al-Razzāq Qāṣānī de Samarcanda (m. 1330), define la Majestad y la Belleza en su tratado de terminología sufí siguiendo las pautas de Ibn 'Arabī:

«La Majestad -dice refiriéndose a la Majestad absoluta- es la ocultación de Dios respecto a nosotros por medio de Su Gloria, de manera que no podamos conocerLe por Su realidad esencial y Su Ipseidad del modo en que Él conoce Su Esencia, ya que nadie conoce Su Esencia tal cual es excepto Él mismo».

Por otra parte, dice refiriéndose a la Belleza absoluta, «la Belleza es la manifestación de Dios a Su Esencia por medio de Su Rostro. Esta Belleza absoluta tiene una Majestad -que es Su Poder de sometimiento sobre todo lo existente al manifestarse por Su Rostro-, por cuyo efecto no subsiste nadie que pueda verLe, lo cual corresponde a lo que se llama la elevación de la Belleza, mas tiene también Su Belleza una proximidad por la cual se acerca a nosotros, que es Su exteriorización en el todo».

¹⁰ Corrijo el texto de la edición, obviamente erróneo, para dar sentido a la expresión. Donde dice *fa-inna ḡalāla-Hu fī anfusi-nā* (p. 4, l. 6), leo *fa-inna unṣa-nā fī ḡalālī-Hi*, en correspondencia con la expresión *kamā anna ḡaybatanā fī ḡamālī-Hi...* que sigue a continuación (lss. 6-7).

Con relación a esto cita Qāṣānī un verso (de al-Šaybānī):

"Se muestra Tu Belleza
en toda realidad;
nada ocultarla puede
sino Tu Majestad".

«Esta Belleza -añade Qāṣānī- tiene una Majestad que es su ocultación en las determinaciones de los seres existenciados, de modo que a toda belleza corresponde una majestad y detrás de toda majestad hay una belleza».

Hasta aquí refleja el autor, con la concisión propia de un glosario, las ya expuestas ideas de Ibn ‘Arabī. Sin embargo Qāṣānī, sin hacerse eco de la inversión de términos que el Šayj al-Akbar propone, persiste en la contraria formulación de sus correspondencias:

«Dado que hay en la Majestad y sus atributos extrínsecos -dice- una idea de ocultación y fuerza, esto implica elevación y poder por parte de la divina Presencia, humildad y temor reverente por la nuestra. Inversamente, dado que hay en la Belleza y sus atributos una idea de proximidad y develación, esto implica gracia, misericordia y simpatía de parte de la divina presencia e intimidad de nuestra parte»¹¹.

Volvamos al texto de Ibn ‘Arabī, que explica esta disparidad entre formulaciones diciendo:

«La develación mística de nuestros compañeros [e. d., los sufíes, ya sean anteriores, coetáneos o, como es el caso de Qāṣānī, posteriores al Šayj] es correcta -

¹¹ Qāṣānī, ‘Abd al-Razzāq, *Istilahāt al-sūfiyya*, ed. Kamāl Ibrāhīm Ŷa’far, El Cairo, 1981, (en ‘abadila).

afirma-, pero se equivocan, según lo expuesto, al considerar que la Majestad constriñe y la Belleza expande. No obstante, al ser su develación verídica, este error [de formulación] no nos preocupa».

Esta última observación, tan característica del magisterio akbarí, aunque expresa una idea de suma importancia para la comprensión de varios aspectos del sufismo y, más concretamente, de su lenguaje alusivo, podría -por lo breve- pasar desapercibida. La relativa imprecisión terminológica de algunos de sus compañeros en el tratamiento teórico del punto que nos ocupa no invalida la realidad de su experiencia directa, auténtico fundamento de su conocimiento vivencial, eminentemente práctico, que se nos presenta, ante todo, no como mero ejercicio intelectualizante, sino como realización espiritual efectiva.

«Y esto son pues la Majestad y la Belleza según lo que las realidades [de ambas] manifiestan (pp. 3-4)», -concluye Muhyī-l-Dīn.

Más adelante dice: «No existe cosa alguna sin que exista otra que sea su opuesto (p. 4)». Aplicando este principio de oposición (*muqābala*) a los Nombres de Dios, Ibn ʿArabī explica que si un Nombre indica un aspecto de la Majestad -e. d., la Majestad de la Belleza-, otro Nombre se contrapone a él indicando un aspecto de la Belleza y, análogamente, si una aleya del Corán o una tradición profética contiene una misericordia (*rahma*), habrá siempre otra aleya u otra tradición emparentada, de signo contrario, que contenga un castigo (*naqma*) opuesto a aquélla (Cfr. pp. 4-5).

Tras mencionar siete ejemplos de aleyas (*āyāt*) de Majestad y Belleza opuestas entre sí y citar algunas más como fundamento escriturario de tal duplicidad, Ibn ʿArabī describe el contenido de la segunda parte del *Libro de la Majestad y la Belleza*, explicando al mismo tiempo cómo se aplican estas nociones a la lectura del Corán, aplicación que puede hacerse extensiva a la interpretación de los signos (*āyāt*)

en general, tanto en el interior de las almas como en los horizontes¹², en la lectura de ese otro Alcorán de la existencia.

«Quiero ahora citar -dice el maestro- algunas de las aleyas que a los respectivos aspectos de la Majestad y la Belleza corresponden, comentándolas en el estilo propio de la alusión simbólica (*išāra*)» -y no en el lenguaje expresivo (*ibāra*) que hasta aquí venía empleando-, «según la comprensión propia de los entendimientos que, liberados de las pasiones animales y las turbulentas distracciones mundanas, están libres para la búsqueda de significados místicos [...]».

El Šayj titula los diversos apartados 'alusiones' (*išārāt*) y en cada uno comienza con uno o varios comentarios alusivos de una aleya de Majestad, añadiendo a continuación los respectivos comentarios de su correspondiente Belleza, y así sucesivamente.

Ha de tenerse en cuenta que, en principio, cada aleya contiene a su vez ambos aspectos de Majestad y Belleza, siendo por tanto -al integrar en sí tal ambivalencia- susceptible de dos comentarios opuestos y complementarios, de cuya unión resulta un tercer aspecto, la perfección (*kamāl*), nexos y síntesis de los anteriores, que vincula y equilibra lo antitético, completando la dialéctica de los contrarios en la unicidad.

Esta secuencia *ḡamāl-ḡalāl-kamāl* es frecuente en los escritos akbaríes. No obstante, en este tratado de hermenéutica coránica, Ibn ʿArabī ha preferido poner énfasis en la dualidad y la ambivalencia, sin recurrir al tercer factor implícito de la tríada para resolver el conflicto de la duplicidad.

«Si la Belleza de una aleya se revela al corazón del verificador -insiste el Šayj más adelante (p. 7)-, su estado responderá en ese momento, por el contrario, a los significados relativos a Su Majestad, mientras que, inversamente, si se revela a su corazón la Majestad de aquella misma aleya, en ese momento su estado ha de responder al significado de Su Belleza, y así mismo en toda revelación».

¹² Alusión a C. 41: 53.

Casi al final del opúsculo (p. 17), hay una observación (*tanbīh*) acerca de los dos diferentes modos en que Dios se dirige a los hombres en el texto revelado:

(1) Las aleyas en las cuales se dirige a nosotros -dice el Šayj- para darnos a conocer los estados de otros y lo que a ellos se refiere, cuál es nuestro origen, cuál nuestro fin, y cuestiones semejantes, y por otra parte, (2) las aleyas en las cuales se dirige a nosotros directamente para que, a nuestra vez, sepamos cómo dirigirnos a Él por medio de ellas. Estas últimas se dividen en dos categorías, según se refieran a la acción o a la dicción, es decir, (2.1) a los actos que han de realizarse, o bien (2.2) a las palabras que han de decirse.

Ahora, en una segunda parte, vamos a centrarnos específicamente en el estudio del Nombre *al-Ŷamīl* siguiendo para ello, paso a paso, el comentario que sobre él escribió Ibn ‘Arabī en un apartado -traducido aquí íntegramente- de su obra *Futūhāt makkiyya*. No obstante, quiero antes, a modo de introducción, insertar un texto sufí precedente que, desde una perspectiva más limitada, esclarece algunos términos de referencia implícitos en el discurso akbarí.

3. Comentario de Gazālī sobre el Nombre *al-Ŷamīl*

En su tratado sobre los 99 Nombres de Dios, Abū Hāmid al-Gazālī (1058-1111) comenta también el Nombre *al-Ŷamīl*, al igual que Qušayrī y otros autores anteriores, en el apartado correspondiente al Nombre *al-Ŷalīl*, que dice así: «El Majestuoso (*al-Ŷalīl*) es el que está caracterizado por los atributos de la Majestad. Tales atributos son la fuerza, la soberanía, la santificación, el conocimiento, la riqueza, el poder y otros anteriormente mencionados. Aquel que los reúne en su totalidad es el absolutamente Majestuoso (*al-Ŷalīl al-mutlaq*), mientras que la majestad de quien está caracterizado por sólo algunos de tales atributos depende de la medida en que los haya recibido. Así pues, únicamente Dios es absolutamente Majestuoso.

Con relación a la percepción de la visión interna (*basīra*) -facultad que Dios comprende sin que ésta a su vez pueda aprehenderLe- Su Nombre "el Grande" (*al-Kabīr*) se refiere a la perfección de la Esencia y Su Nombre "el Majestuoso" (*al-ʿĀlīl*) a la perfección de Sus atributos, mientras que Su Nombre "el Inmenso" (*al-ʿAzīm*) se refiere a la perfección de la Esencia y de los atributos conjuntamente».

Hasta aquí lo que trata, en un estilo explícito que no requiere comentarios, acerca de la Majestad. A continuación, Gazālī comenta el Nombre *al-ʿĀlīl*:

«Por otra parte -dice-, cuando los atributos de la Majestad están relacionados con la percepción intelectual que los aprehende se llaman entonces 'Belleza', y se denomina 'bello' (*ʿāmil*) a quien se caracteriza por tales atributos.

En su origen, el término 'hermoso' se aplicaba a cualquier forma externa perceptible por medio de la vista (*basar*) y que estuviera en armonía con ella. Luego se transfirió a la forma interna que aprehende la percepción intelectual, de modo que puede hablarse de una conducta "buena y hermosa" o decirse del carácter de alguien que es "bello", todo lo cual es percibido por la visión interior, no por el sentido de la vista.

Así pues, la forma interna, si es completa, proporcionada y reúne todas las perfecciones que son apropiadas para ella, según le conviene y en la manera adecuada, es entonces bella con relación a la visión interior que la aprehende, guardando con ella tal armonía que, al observarla, quien la percibe experimenta mucho más gozo, júbilo y emoción que quien mira una forma bella sólo con la vista externa.

Claro está que el absoluta y verdaderamente Bello es únicamente Dios, dado que toda la belleza, la perfección, el esplendor y la bondad que hay en el universo procede de las luces de Su Esencia y de las huellas de Sus atributos. Salvo Él, no hay nada en la Existencia, ni en la actual ni en la potencial, que tenga absoluta perfección sin duplicidad. Por ello, quien Le conoce y quien percibe Su Belleza experimentan tal delicia, alborozo, placer y regocijo que, en comparación con esto,

la dicha del Jardín [del Paraíso] y la belleza de la formas sensibles son considerados desdeñables. Es pues evidente que no hay comparación entre la belleza de las formas externas y la belleza de los significados aprehendidos por la percepción interior [...].

De este modo, al quedar establecido que Él es Majestuoso y Bello, y dado que todo lo bello es amado y deseado por quien percibe su belleza, Dios es amado - aunque sólo por los gnósticos-, así como las bellas formas externas son amadas (y deseadas) por los que pueden verlas, mas no por los ciegos que no las ven».

Como en los demás casos, Gazālī concluye este apartado con una observación (*tanbīh*) acerca de la participación del ser humano en este Nombre: «El siervo majestuoso y bello -dice- es aquel en cuyos atributos, por su inherente bondad, se complacen los corazones dotados de discernimiento. Por lo demás, la belleza aparente tiene menos valor¹³».

Volvamos con el Šayj al-Akbar, cuyo comentario se titula:

4. Sobre el Nombre 'el Hermoso' (*al-Ŷamīl*):

La divina Presencia de la Belleza

(*Hadrat al-ŷamāl*)¹⁴

Introduce Ibn ʿArabī su comentario a este Nombre con dos versos que, como en otros casos, anticipan en clave poética los elementos esenciales de su posterior desarrollo teórico: La Belleza está asociada a la 'perfecta realización' -es decir, la divina 'beneficiencia' (en sentido etimológico)- y corresponde al aspecto manifiesto de la existencia fenoménica, en la cual contempla el Hombre, por la gracia del amor, la inherente sabiduría divina. Dice así:

¹³ Cf. Gazālī, *al-Maqsad al-asnā*, ed. Beirut, 1971, pp. 126-127.

¹⁴ V. *Futūḥat makkiyya*, ed. El Cairo/Beirut, 1911, IV, pp. 269-270.

- (1) "El Hermoso es Aquél cuya natura (*šīma*)
es realización perfecta (*ihsān*);
Aquél cuyo valor (*qīma*)
conocen bien los seres engendrados (*akwān*);
- (2) y cuando aquel Le ve
-a quien de entre nosotros
con Su amor agració-,
ve el ser (*wuḡūd*) de tal manera
que en él se muestra Su sabiduría (*hikma*)".

Mantengo la polivalente ambigüedad del último hemistiquio: el amante agraciado con el divino amor (ya sea el Enviado, los profetas, los gnósticos en general o el Hombre Perfecto en tanto que síntesis microcósmica) contempla en el cosmos y en sí mismo la divina sabiduría que en ambos se refleja.

A continuación, tras aludir concisamente -como en cada uno de los apartados relativos a las divinas Presencias- a la indigencia ontológica del siervo respecto a su Señor, Ibn 'Arabī cita y explica brevemente, como fundamento escriturario de sus comentarios, algunos de los pasajes del Corán y de la Tradición islámica (*sunna*), directa o indirectamente relacionados con la Belleza, que a lo largo del texto serán constante referencia.

"Al partícipe de esta Presencia -señala- se le llama 'Siervo del Bellísimo' (*'abd al-Ŷamīl*).

Según refiere Muslim, dijo un hombre a Mahoma: «¡Oh, Enviado de Dios! A mí me gusta que mi calzado y mi vestido sean hermosos (*hasan*)», y en respuesta a sus palabras, éste contestó: «Ciertamente Dios es Bello (*Ŷamīl*) [y] ama la belleza» [...].

En otra tradición se refiere que Muḥammad dijo: «Allāh es el más merecedor de cortesía y embellecimiento». Por esta divina Presencia Dios Se adscribe a Sí mismo adorno y atavío (*zīna*), y nos ha ordenado que nos embellezcamos y engalanemos para Él. En este sentido Allāh ha dicho: «...¡Atended a vuestro atavío...! (C. 7:31)»¹⁵, es decir, el atavío de Allāh, «...en todo lugar de prosternación (*'inda kulli masʿid*)», es decir, 'en el momento de Su Confidencia', que es el alivio de Mahoma y de todo creyente por el anhelo y la pasión que entraña, pues «Dios está en la quibla del que hace la oración». Y dijo también el Profeta [cuando Gabriel le preguntó acerca del *ihsān* ('la adoración perfecta')]: «Adora a Dios como si Le vieras»".

Con estas palabras, el Šayj al-Akbar reitera la legitimidad del amor a lo bello, es más, no sólo postula la licitud, sino también la necesidad de embellecerse para Dios, cuidando la conducta y las maneras con tanto esmero y respeto (*hayba*) «como si Le vieras». He aquí, en este breve indicación, «como si Le vieras», una técnica fundamental de embellecimiento espiritual y contemplación de la Belleza.

"Si a la Belleza -sigue diciendo el Šayj-, sin duda amada por sí misma, se añade además la belleza del atavío (*zīna*), tórnase entonces Belleza sobre Belleza (*ʿamāl ʿalā ʿamāl*) así como «Luz sobre Luz (C. 24:35)», siendo así mismo Amor sobre Amor (*mahabba*)". Nótese la afinidad de la Belleza, la Luz y el Amor. Al igual que la Luz, en tanto que existencia, la Belleza es y hace perceptible, a un tiempo es y torna amable, cognoscible.

Dice Ibn ʿArabī: "Quien ama a Dios por Su Belleza -la cual no es sino la belleza que del universo puede contemplarse- [recuerde que] Dios le ha dado existencia según Su forma, así pues, quien ama el mundo por su belleza únicamente a Dios ama, dado que la divina Realidad no tiene más lugar epifánico que el cosmos.

¹⁵ «¡Hijos de Adán! ¡Atended a vuestro atavío siempre que oréis!...[Lit. 'en todo lugar de prosternación' (*'inda kulli masʿid*)».

He aquí un divino secreto con cuyo conocimiento -propio del rango de la dignidad profética- se me ha distinguido, a pesar de no ser yo profeta sino heredero (*wāriṭh*)".

El autor hace aquí un juego de alusiones entre Dios, el hombre y el cosmos. Con la expresión 'le dió existencia según Su forma' se refiere al universo (macrocosmos), pero también al Hombre (microcosmos), creado así mismo a imagen de Dios.

Al declarar la singularidad de su conocimiento, el Šayj al-Akbar alude a su privilegiada condición de pleno heredero espiritual y sello de la santidad mahomética, a cuya realización está consagrada su espiritualidad y su enseñanza. Dice en unos versos:

- (1) "Con un secreto (*sirr*) he sido distinguido
que no conoce nadie más que yo
y aquel a quien seguimos
de la Ley revelada en cumplimiento,
- (2) es decir, el Profeta,
el Apóstol de Dios,
Su mejor Caballero, a quien seguimos
en todo lo prescrito".

Luego continúa en prosa afirmando, como Gazālī y otros sufíes anteriores, que éste mundo, creado por Dios a imagen Suya, es el mejor de los mundos posibles, espejo en que Dios se contempla y se ama:

"Dios -dice- existenció el universo en el colmo de la belleza y la perfección (*kamāl*) como creación e invención (*jalq wa-ibdāʿ*) Suya. Él ama la Belleza, de modo que, al no haber otro Hermoso más que Él, sólo a Sí mismo en realidad Se ama; pero

ha querido verse a Sí mismo en otro que no sea Él. Por ello ha creado el universo a imagen de Su belleza y lo ha mirado, amándolo [al contemplarlo] con el amor de quien queda prendado por la mirada".

Desde una nueva perspectiva, Muhyī-l-Dīn hace una distinción fundamental entre la eterna Belleza absoluta, y la belleza relativa y accidental. Sigue luego hablando del divino amor a la Belleza y explica cómo embellecerse para Dios siguiendo al Profeta en la vía del amor:

"En la Belleza absoluta e incondicionada difundida en el universo -dice- Dios dispuso luego una belleza accidental, relativa y condicionada, en virtud de la cual algunos seres son más bellos que otros, según Dios mismo observa en la Palabra que nos ha transmitido Su Profeta. En el mencionado relato recogido por Muslim, dice el Enviado que «Dios es Bello». Por tanto, Él es el más digno de que lo ames, ya quē, como bien sabes por ti mismo, amas la belleza.

También «Dios ama la belleza», de modo que, si te embelleces para tu Señor, Él te ama, y no te embelleces para Él sino siguiendo al Profeta, pues el seguirle es tu atavío, según estas palabras de Muḥammad: «Dios ha dicho: "Dí: «Si amáis a Dios, seguidme y Dios os amará»." (C. 3:31)», es decir, engalanaos con mi atavío y «Dios os amará», ya que «Dios ama la Belleza». Diciendo esto ha excusado a los amantes, porque el amante no ve a su amado sino como lo más bello del mundo a sus ojos, y no ama, en razón de una ineludible disposición, sino la belleza que en él encuentra".

Con relación a una aleya coránica y recreando una situación imaginal del Día del Juicio, ilustra el Šayj esta divina dispensa otorgada a los amantes de la belleza del atavío:

"¿No has considerado la palabra de Dios, cuando dice: «¿Acaso aquél cuya mala conducta ha sido engalanada y la considera buena, etc...? (C. 35:8)»? Pues bien, no quiere decirse que haya considerado bueno su incorrecto proceder, sino que

únicamente ha visto el adorno que se lo hermoseaba. Siendo así, cuando llegue el Día del Juicio y vea la fealdad de su obra, la rehuirá. Entonces se le dirá: "Esto es lo que tan ardientemente amabas". A esto responderá el creyente: "No tenía esta forma cuando lo amé, ni tampoco esta apariencia. ¿Dónde está el atavío que la revestía haciendo que yo la amara? Rehúso tal cosa. Yo sólo estaba prendado del atavío y no de esto. Aunque cierto es que cuando éste era el lugar en que se mostraba, mi amor era suyo según la disposición de la naturaleza". Entonces, Dios responderá: "Mi siervo ha dicho la verdad. Si no fuera por su atavío, no lo habría considerado bueno, así que devolvedle su atavío". De esta manera, Dios tornará la mala obra del creyente sincero en obra buena, devolviéndole el amor que por ella tenía. No ha dicho Dios estas palabras «ha sido engalanada su mala conducta», sino para hacer comprender a Su siervo -si es perspicaz- este argumento, y no conviene que el creyente despierto descuide o pase por alto ningún aspecto de la Palabra de Dios o la palabra de quien acerca de Él informa".

Tras esta curiosa escena dialogal, en la cual se reflejan la magnanimidad y el pudor de Dios, Ibn 'Arabī cambia de tono para matizar su posición doctrinal y, distinguiendo entre la amorosa pasión por la belleza y la frivolidad de lo superficial, advierte que (cito) "habla Dios en el Corán, sin referirse con ello a la pasión, censurando a quienes «toman su religión como distracción y diversión (C. 7:51)», que son, en nuestro tiempo, los que se dedican a la llamada 'audición' (*samā'*), la gente del pandero y la flauta. Dios nos guarde del error y el desengaño".

Refiriéndose a quienes llama despectivamente "gentes del pandero y la flauta", Ibn 'Arabī describe en otra obra suya de modo pintoresco una sesión de falsa 'audición' en estos términos:

«Por lo que toca a los sufíes que [...] practican el ejercicio del canto religioso para provocar el éxtasis, realmente toman la religión como cosa de juego y divertimento. No les oyes decir otra cosa que "¡He visto a Dios y me ha dicho esto y me ha hecho lo otro!". Pero si a seguida le preguntas, a ese tal, cuál sea la realidad

mística que Dios le otorgó o el misterio que le reveló en su trance extático, no encontrarás en él sino un deleite sensible y una voluptuosidad satánica: el demonio es, en efecto, quien por medio de su lengua lanza gritos; y mientras el otro iluso, el cantor, sigue rebuznando sus versos, él pierde el sentido»¹⁶.

Tras este inciso en tono de parodia y volviendo al texto que ahora nos ocupa, traduzco los versos que siguen a lo anterior, en los cuales trata Ibn 'Arabī de la verdadera 'escucha' mística:

"No está la religión en el adufe,
el son del caramillo, ni la música;
está la religión en el Corán,
está en la cortesía y la conducta (*adab*).

Al escuchar el Libro
de Dios, aquella escucha me movió
y aproximó a los velos;

a tal proximidad
que pude contemplar a Quien no ven
los ojos, sino aquellos que contemplan
las luces en los libros revelados.

Él es quien, en mi espíritu,
ha hecho descender el Alcorán,
sin fatiga ni esfuerzo, el quinto día.

¹⁶ Ibn 'Arabī, *Vidas de santones andaluces*, trad. de M. Asín Palacios, Madrid, 1935, p. 23. Véase la trad. de R. Austin, *Sufis of Andalusia*,

Si por aquel cuidado
de mi Señor no fuera,
cuando a mi entraña así se los transmite,
de cerca, más de cerca me hablaría.

Tú eres el Guía que, sobre el culpable,
el velo tiende de su intercesión.
Tú en los ídolos eres el secreto,

y si por Ti no fuera, [los idólatras]
ni al árbol ni a la estrella adorarían,
ni harían cuantas buenas obras hacen¹⁷.

Hasta aquí el poema. Continúa luego el Šayj hablando acerca del carácter benéfico de la Palabra revelada (gracia divina en favor del ser humano y no castigo en contra suya) en cuyos signos se contemplan las luces de los significados, y explica luego la función que, respecto a la Belleza y a la audición, desempeña el temor reverente:

"Por otro lado -dice-, la palabra de quien nos ha informado acerca de Dios [es decir, el Profeta], no ha llegado a nosotros sino como misericordia para quien escucha: si éste fuera sagaz, sabrá que la palabra profética es para él, mas si fuera un burro, será sólo una carga sobre él.

[Sabemos que] la Belleza es por sí misma reverenciada con temor; [por otra parte, sabemos también que] Dios no tiene temor a nada y que el sabio Profeta Le ha descrito diciendo que «Él es Bello». Pues bien, el respeto reverente cumple la función de hacer que quien lo experimenta abandone aquello que le rondaba en el

¹⁷ Como los cuatro anteriores, estos siete versos están también en metro *basīl*.

momento del diálogo interno del alma, previniendo la descortesía con su Amado en la reunión y el encuentro íntimo con él. Entiéndase pues que el temor reverente de la Belleza (*haybat al-ŷamāl*) le protege de las sugerencias que su propia alma le transmite.

Dios se ha adscrito a Sí mismo el atributo del pudor con Su siervo cuando se encuentra con él. El pudor o reparo divino es, con relación a Dios, análogo al temor reverente con relación al ser humano. De esta manera, aunque algo en el estado del siervo requiera que Dios le castigue por ello, cuando Dios se encuentra con él siente pudor y deja su castigo. Por eso ha dicho [Dios] acerca de aquellos a quienes castigará: «Ese día serán separados de su Señor por un velo (C. 83:15)», de modo que no puedan verle, pues si tuviera lugar la visión, también tendría lugar el pudor, que es con relación a Dios como la belleza con relación al hombre o la creación. De modo que la propiedad es única, mas la causa difiere".

Finalmente, Ibn ʿArabī recomienda al peregrino que se embellezca con la adopción de los atributos que cada situación del viaje requiera, de modo que el divino amor hacia él sea merecido en virtud de esta asunción de la belleza, dejando así de ser efecto de la gracia y el favor gratuito recibido por la llamada "vía especial"¹⁸:

"Verifica y realiza -dice- esta Presencia [de la Belleza]; adórnate y embellecéte unas veces con tus atributos extrínsecos de pequeñez, indigencia, humildad, sumisión, prosternación y reverencia, y otras veces con Sus atributos de nobleza, gracia, compasión, tolerancia, perdón, magnanimidad, indulgencia u otros de los atributos de Dios y de Su atavío que a Sus siervos no ha vedado. Pues si llegas a ser de este modo, Dios te amará por cuanto de tales atributos te embellece. Este es el amor [necesario] en el cual no hay divino favor (*minna*), ya que la belleza

¹⁸ Sobre las diversas acepciones de este término técnico (*al-waŷh al-jāss*) véase S. Hakim, *al-Muʿjam al-sūfī*, Beirut, 1981, pp. 1139-1141.

lo requiere, así como el arrepentimiento del contrito requiere el perdón. También se da el perdón de gracia a quien no se arrepiente [o el amor gratuito a quien no se hermosea], mas en el perdón al arrepentido no hay gracia [sino justicia], ya que la contrición del siervo exige el perdón de parte de Dios, mientras que el [divino] perdón a quien no se arrepiente es pura gracia divina.

Dios ha dicho acerca de Su obligado perdón: «Destinaré a ella [a Su misericordia que todo lo comprende] a quienes temen a Dios y dan de lo que tienen (C. 7:156)».

Aquellos que no son los temerosos de Dios ni los arrepentidos han de pedir la misericordia de Dios y Su perdón por vía de la gracia misma. Embellécete pues, si quieres que se te retire el divino favor recibido de este modo especial (*al-wayh al-jāss*), de manera que te baste con el don merecido por el grado de embellecimiento que con el atavío divino hayas alcanzado, lo cual sólo es posible por la misericordia de Dios, según Su palabra [referida a Muḥammad]: «Por una misericordia venida de Dios has sido suave con ellos (C. 3:159)».

Como en tantas otras ocasiones concluye Ibn ʿArabī con estas palabras: «Y Dios dice la verdad y guía por el camino (C. 33:4)». No hay en esta aleya exclusión alguna: Dios dice la verdad -de modo que todas las cosas, en tanto que divinas palabras, son verdaderas- y guía por el camino -el camino recto inclusivo- a todos los seres¹⁹.

Tras estas lecturas previas, resultará más fácil comprender la doctrina akbarī del divino amor a la Belleza, expresada con maestría en un pasaje de *Futūḥāt*²⁰ donde se explica en síntesis el proceso de existenciación de las haecceidades o

¹⁹ Cf. R. L. Nettler, "The Wisdom of Divine Unity", *JMIAS*, XVI, 1994, pp. 39-49.

²⁰ *Futūḥāt makkiyya* (OY), XIII:498, pp. 557-8.

individualidades inmutables por efusión de la Luz divina. Hay que tener presente que la palabra '*ayn*', 'entidad', también puede significar 'ojo'. El autor se sirve a la par de ambos significados para entretejer una red de alusiones simbólicas que permitan intuir la realidad del Amor y la Belleza en su unicidad esencial:

5. El divino amor a la Belleza

«El amor divino dimana de Su Nombre "el Hermoso" y de Su Nombre "la Luz"²¹. "La Luz" avanza hacia las entidades [inmutables] de los posibles y [al iluminarlas] las libera de la oscuridad de su ensimismamiento²² y de su [estado de] posibilidad, confiriéndoles una vista que es Su propia vista, ya que no puede verse sino por medio de Él. Entonces la divina Realidad se revela ante aquella entidad/ojo por medio de Su Nombre "el Hermoso", con lo cual la entidad de aquel posible queda prendada de amor por Dios, convirtiéndose en receptáculo de Su epifanía.

Al absorberse en Él, la entidad del posible se aniquila, desapareciendo respecto a sí misma, sin saber que este amor es Suyo -Exaltado sea-, o bien, por el contrario, se aniquila con relación a Él por sí misma -a pesar de estar en esta circunstancia-, considerando que a sí misma se ama y sin saber que es en realidad un receptáculo de manifestación teofánica.

Todas las cosas están naturalmente inclinadas al amor propio. Aunque, bien entendido, no hay nada que se manifieste exteriormente en la entidad del posible más que "Él", la divina Realidad. Así pues, [puede afirmarse que] no ama a Dios sino Dios mismo".

²¹ Es decir, de las onomatofanías de *Nūr* y *Yamīl*.

²² Lit. "su mirada a sí mismas".

Se refiere Ibn ‘Arabī en este texto a dos modos de aniquilación: la desaparición de la propia identidad en la divina o la ocultación de la divina en la propia. En cualquier caso, la realidad vivenciada por el místico, descrita como prodigioso entramado de luces y espejos, es única: la experiencia y el conocimiento de la realidad esencial cuya unicidad no anula, sin embargo, la realidad de lo múltiple, en cuyo insondable misterio, Amor, Luz, Belleza, Palabra, Sabiduría y Existencia se tornan manifiestos, dando a conocer, según la predisposición de cada cual, la infinita riqueza del oculto Tesoro guardado en el corazón del Hombre Universal. Como propuesta ‘estética’ y metafísica, la concepción akbarí de la Belleza, indisociable del universo de referencias del discurso propio del autor, no es a mi parecer, aunque puedan establecerse comparaciones, asimilable a ninguna otra concepción filosófica o religiosa. No obstante, veamos hasta qué punto es posible hablar de un pensamiento akbarí fundado en el discurso del Šayj.

6. Sobre el *Libro de las epifanías* (K. *al-Manāẓir al-ilāhiyya*)

La obra K. *al-Manāẓir al-ilāhiyya*, de ‘Abd al-Karīm Ŷīlī (ob. 1428), considerado el más original autor de entre los pensadores de estirpe akbarí, está compuesto de 101 capítulos relativos a sucesivas revelaciones, epifanías y presencias divinas que corresponden a la develación, la contemplación y la realización de los respectivos grados de conocimiento.

Cada capítulo consta de dos partes: la primera, el *manẓar*, consiste en la exposición del significado, las características, las experiencias y los contenidos de una epifanía; la segunda, llamada *āfat hādā-l-manẓar*, presenta una sucinta explicación del ‘defecto’ que la acompaña, es decir, la deficiencia que entraña esta manifestación particular en relación a la siguiente, el *manẓar* considerado en tanto que velo que impide contemplar, vivenciar o conocer el próximo *manẓar* de este ascenso espiritual.

A cada *manẓar*, revelación de un aspecto divino, corresponde pues un obstáculo que a la par oculta y preludia un peldaño más alto.

El término *manẓar* había sido ya empleado por Ibn ʿArabī²³, pero ʿĪlī es el primero en utilizarlo de manera sistemática en la composición de esta obra. ʿĪlī emplea en este mismo texto varios términos análogos -aunque no sinónimos idénticos- para referirse a los estadios de esta secuencia de experiencias místicas y nociones metafísicas. El significado de *manẓar* coincide ampliamente con el significado de *mašhad*, 'visión contemplativa', y, hasta cierto punto, con las nociones de *taʿallī*, 'teofanía', o *ḥadra*, 'Presencia'. Citaré algunos ejemplos que ilustran lo dicho:

En varios capítulos (v. IX, XI, XX y otros), tras el título, '*manẓar* [de tal y cual]', el autor comienza diciendo: "En este *mašhad* se realiza en ti [tal y cual cosa]...(v. XI)" o fórmulas parecidas, identificando ambos términos. También dice el autor refiriéndose al *manẓar*: "En esta Presencia...(v. XX)", y más abundantemente emplea el término *taʿallī* diciendo, por ejemplo, que tal *manẓar* es una expresión referida al divino *taʿallī* en el cual Dios te hace contemplar [tal y cual cosa] (v. XXI)".

En el capítulo LI, *manẓar al-ṣiddīqiyya*, explica ʿĪlī que este *manẓar* "es la morada espiritual (*maqām*) en la cual encuentras las realidades esenciales de los Nombres divinos y los atributos señoriales, [conociéndolas] desde ti y en ti, según el modo propio de la revelación divina, es decir, como saber acompañado de visión directa y verificación".

²³ V., p. ej., *Fut.*, XIII, núm. 318, p. 246, l. 9. "La forma es única, pero difiere lo que de ella se considera (*al-manẓūr min-hā*) en virtud de la diferencia entre los observadores (*ijtilāf al-nāẓirīn*), debido a lo cual cada perspectiva (*manẓar*) tiene una entidad propia (*ʿayn*) que la distingue de las demás".

Así pues, el término *manzar* puede traducirse de maneras tan diversas como 'punto de vista', 'perspectiva', 'visión teofánica', 'estado contemplativo', 'morada espiritual', 'Presencia', 'aspecto', etc., dependiendo del contexto. Con este ejemplo, quienes no estén familiarizados con la terminología del sufismo podrán hacerse una idea de la dificultad que entraña traducir textos de esta índole, escritos en una lengua rica en asociaciones y polisemias cuyas sutilezas denotativas -tan significativas en el discurso metafísico- no pueden reflejarse en otra lengua.

En cualquier caso, el término *manzar* alude, por un lado, a la manifestación de un aspecto de la divina Realidad, y por otro, a la percepción mística -ya sea visual, auditiva o intelectual- que implica la develación de tal aspecto y al estado que esta experiencia produce en el contemplativo.

El Dr. Naṣṣāh Maḥmūd al-Ganīmī, especializado en Ḥīlī, ha señalado ya en el estudio que introduce la edición crítica de la obra -uno de los más completos trabajos publicados acerca del maestro- algunos de los tratados sufíes precedentes cuyo influjo puede detectarse en la concepción, la estructura, la terminología y el estilo de los *Manāẓir*. Entre ellos menciona *al-Mawāqif* y *al-Mujātabāt* de Niffārī, *Manāzil al-sā'irīn* de Anṣārī²⁴ y, especialmente, el *K. al-Taḥalliyāt* de Ibn 'Arabī. La analogía entre el *mawqif* o la *mujāṭaba* de Niffārī, el *manzil* de Anṣārī, el *taḥallī* de Ibn 'Arabī y el *manzar* de Ḥīlī, *mutatis mutandi*, resulta evidente, lo cual no resta originalidad a la obra Ḥīlī que, insertándose en la tradición literaria del sufismo inspirado permanece, por así decirlo, fiel a su propio diseño y cometido. Quisiera añadir a los precedentes mencionados otro título de Ibn 'Arabī cuyo influjo manifiesto ha pasado inadvertido. Me refiero al *K. Maṣāhid al-asrār al-quḍsiyya*, una de sus obras andalusíes de juventud -redactada entorno al 590 H. y relacionada con el género del *mī'rāy*-, en la cual se narran catorce sucesivas contemplaciones.

²⁴ Abū Ismā'īl 'Abd Allāh al-Anṣārī al-Harawī, (ob. 481 H.).

Como se observará en el breve capítulo que a continuación se traduce, *Yīlī* alterna en su exposición definiciones y consideraciones de carácter teórico con comentarios y descripciones relativos a la vivencia efectiva que experimenta el místico en cada jornada interior. Este texto, como toda obra sufí genuina, no se presenta como recopilación erudita, ni como pura especulación, sino como enseñanza de carácter iniciático derivada de la realización "personal" de un heredero espiritual.

La introducción precedente permitirá entender mejor el capítulo LVIII, relativo a la Belleza, que ahora traduzco:

7. La epifanía de la Belleza según *Yīlī*

"Las teofanías de la divina Realidad (*al-Haqq*) en la Presencia de la Belleza (*manẓar al-ŷamāl*) se manifiestan de modos distintos en diversas ocasiones, bajo los aspectos de la gracia, la misericordia, el saber, el favor, la generosidad o infinitud de teofanías semejantes. Todas las manifestaciones de Dios en los corazones de Sus siervos corresponden a dos modalidades: o bien a la **Belleza de la Majestad**, o bien a la **Majestad de la Belleza**. Pero ya hemos tratado detenidamente esta cuestión en el libro *al-Insān al-kāmil*.

Sabe que cuando Dios -Enaltecido sea- se teofaniza a Su siervo en la Presencia de la Belleza, éste ve y considera todas las cosas integradas en Dios (*mulḥaqa bi-Llāh*), de modo que no se fija en una piedra, un pedazo de arcilla, un animal o cualquier otra cosa, sin que aparezcan ante él las consiguientes teofanías de la Belleza de tales cosas, según la adecuada perspectiva trascendente, lo cual no tiene relación alguna con las nociones de 'encarnación' y 'unificación'²⁵.

²⁵ El texto dice lit.: "...y esto sin 'encarnación' (*ḥulūl*), ni 'unificación' (*ittiḥād*)".

Esto se debe a que Dios -Enaltecido sea- le devela la limitación de los seres de modo que [quien experimenta esta Presencia] no se fija en ser alguno sin que se le revele su limitación respecto a la divina Belleza.

En este estado contemplativo (*manẓar*), el siervo escucha de Dios la aleya coránica que dice: «Adondequiera que os volváis, allí está la Faz de Dios (C. 2:115)».

Quien alcanza esta morada (*manẓar*), reconoce en todas las criaturas la Unidad de la divina Realidad. En este estado, los ángeles de las realidades esenciales le inspiran las diversas ciencias de la Unidad (*tawhīd*) y no dejan de guiarle hacia la divina Verdad (*al-Ḥaqq*) hasta que asciende por encima de ellas, de sí mismo y de sus ciencias, aniquilándose con respecto a todo ello, y luego con respecto a la aniquilación misma, tras lo cual subsiste en la divina subsistencia. Y si llega a tornarse subsistente en Dios, entonces aspira la fragancia de la Majestad y avanza desde el estado de la contemplación de la Belleza hacia la teofanía de la Majestad.

El defecto de este estado consiste en que la contemplación de la Belleza te vela y oculta la Majestad" (pp. 191-193).

Según Naẓāḥ Maḥmūd, ʿĪlī denomina *ʿilm tawhīd al-Ḥaqq fī sāʾiri-l-majlūqāt*, e. d., 'la ciencia de la Unidad de la divina Realidad en todas las criaturas', a la unicidad de la Belleza (*waḥdat al-ʿālam*). Tal denominación le parece peligrosa (*jaṭīra*), mas no explica el porqué de su recelo. La atribución a ʿĪlī de la creencia en la 'condición señorial' de todas las cosas (*rubūbiyyat kulli šayʿ*) deriva a mi parecer de una deficiente y errónea comprensión de sus postulados, debida a la fragmentaria descontextualización de sus palabras. Tal doctrina de la 'función señorial', en cualquier caso mal comprendida, difiere sin duda de la idea de unicidad de la Belleza que se expresa en este texto, idea claramente matizada por el autor que, refiriéndose a ella como percepción y experiencia contemplativa propia de un estadio espiritual determinado, explica que tal fenómeno ha de entenderse a la luz del sentido trascendente que requiere (*ʿalā-l-tanzīh al-lāʾiq bi-hi*), sin confusión con las ideas de

'encarnación' o 'unificación', nociones que sí entrañan, desde la perspectiva del sufismo y de la tradición islámica, un evidente "peligro" doctrinal.

8. La belleza en Ramon Llull

En este texto de R. Llull sobre la belleza encontraremos notables confluencias y semejanzas, sobre todo en cuanto se refiere a los aspectos éticos de la belleza, pero también percibiremos significativas disparidades en las concepciones metafísicas que caracterizan el discurso akbarí y el discurso luliano.

8. 1. De la belleza²⁶

1. Si el "eternar" en la eternidad fuese cosa fea, la ociosidad sería, en la misma, cosa bella. (Belleza-eternidad)
2. La belleza de la bondad consiste en bonificar, y la del amor, en amar. (Belleza-bondad-amor)
3. No hay ociosidad que sea bella²⁷. (Belleza/ociosidad)
4. No hay flor en la que el color sea tan bello, como el amar lo es en el amor, y el saber lo es en la sabiduría. (Belleza-amor-sabiduría)
5. Es muy bella la lealtad entre el amigo y el amado. (Belleza-lealtad)
6. Feo es el señor que es odiado de su pueblo. (Belleza/gobierno odiado)
7. Bello es el hombre que alimenta bellos pensamientos. (Belleza-pensamiento bello)
8. No hay belleza mayor que la belleza de la santidad. (Belleza-santidad) (Poema del amigo allegado y el brocado)

²⁶ Cf. LLULL, Ramon, *Proverbis de Ramon*, ed. en castellano de S. Garcías Palau, Madrid, 1978, cap. XXXIV.

²⁷ En el cap. XIX, 8, dice: "Si el poder de la eternidad no "eternara", no habría otro tan ocioso", p. 94.

9. No hay virtud fea, ni vicio bello. (Virtud-belleza/vicio)
10. Los blancos dientes no son, en la boca, tan bellos como decir la verdad. (Belleza-verdad)
11. Nadie tiene un Hijo tan bello, como Dios Padre; ni una Madre tan bella, como Dios Hijo. (Belleza suprema-belleza divina)
12. El alma buena es más bella que el sol. (2)
13. No hay corona bella, en la frente del rey malo. (Belleza/maldad-mal gobierno 6, 8)
14. No hay vestido del hombre bueno que sea feo. (Bondad/fealdad)
15. Vale más la belleza de dentro que la de fuera. (Belleza interior)
16. La narración de lo feo, nunca es bella. (Mahoma: no hablar de lo indigno)
17. Belleza y desamor se contradicen. (Belleza/desamor)
18. La alegría embellece el rostro. (Alegría-belleza. Rostro-esencia)
19. No hay cámara bella, si algo le falta. (Belleza/carencia-deficiencia)
20. No hay más feo que el pecado. (Belleza/fealdad-pecado).

Véase también el cap. "De bellea", *Cent noms de Déu*, (c. XXXII, ed. cit., p. 109), donde se refiere más a Dios que en este capítulo de los *Proverbis*.

8. 2. Análisis del texto de Ramon Llull sobre la belleza

Para estructurar una teoría de lo bello a partir del texto en cuestión, resulta indispensable hacer un análisis que nos permita establecer sinonimias y analogías. En este análisis se perfilará una definición de la belleza, según la concepción luliana, a partir de estos escritos sobre el Nombre "el Bello".

Primero, veamos que adjetivos son compatibles con *bello*, en la fórmula 'x (algo o alguien) es bello'. Siguiendo el orden de las sentencias del cap. XXXIV

encontramos estos términos afines o análogos: x es eterno (1), bueno (2, 12, 13, 14), amante (2, 3, 17), sabio (4), leal (5), amado (6), bienpensado (7, 16), santo (8), virtuoso (9), verídico (10), alegre (18), completo (19).

¿De qué se predica la belleza? A la pregunta ¿qué es bello?, el texto de Llul da las siguientes respuestas: Es bello "eternar" en la eternidad (1), bonificar -belleza de la bondad- (2), amar -belleza del amor- (2, 4, 17), saber -belleza de la sabiduría- (4). Es bella la lealtad entre el amigo y el amado (5), la santidad (8), la virtud (9), el alma buena (12), la completud (19). Es bello el hombre que alimenta bellos pensamientos (7), decir la verdad (10), el vestido del hombre bueno (14), el rostro alegre (18).

Ramon Llul compara cosas bellas a cualidades o acciones bellas: El color de la flor no es tan bello como el amor o el saber (4). "Los blancos dientes no son en la boca tan bellos como decir la verdad" (10). "El alma buena es más bella que el sol" (12). Lo externo es bello en virtud de lo interno, así: "No hay corona bella en la frente de rey malo" (13), "ni hay vestido del hombre bueno que sea feo" (14), ya que "vale más la belleza de dentro que la de fuera" (15), y así como la belleza interior determina la exterior, la fealdad interna determina la externa.

¿Qué es feo? La ociosidad (3), [la ignorancia (4), la deslealtad entre el amigo y el amado(5)], "feo es el señor que es odiado de su pueblo" (6), [alimentar malos pensamientos (7)], el vicio (9), la corona en la frente del rey malo (13), la narración de lo feo (16), el desamor ("Belleza y amor se contradicen", 17), la cámara a la que falta algo (19), el pecado (20). Como puede apreciarse, Llul insiste en la fealdad del mal gobernante (6, 13).

¿Qué es la belleza? "Belleza -dice Llull- es la proporción de la forma y la materia" ("Del "formador" (XXXII), 4). Esto se refiere a la hermosura o armonía en el orden sensible de la "formación", la belleza formal. No obstante, "la belleza de la bondad consiste en bonificar, y la del amor, en amar" (2) y la de la sabiduría, en saber (4).

"No hay belleza mayor que la belleza de la santidad" (8), "ni hay más feo que el pecado" (20).

¿Quién es bello? El que bonifica, el que ama, el que sabe, el amigo leal, [el señor amado de su pueblo (6)], el hombre que alimenta bellos pensamientos, el santo, el virtuoso, el verídico, el alma buena, [el rey bueno (13)].

IV. EL NOMBRE *AL-MUÿĪB*:

LA PRESENCIA DE LA RESPUESTA

IV. EL NOMBRE *AL-MU'YĪB*: LA PRESENCIA DE LA RESPUESTA

Introducción

En uno de los versos de su célebre poema sobre el vino, la *jamriyya*, el llamado 'Sultán de los amantes', Ibn al-Fāriḍ (1182/1235 d.C.) declara:

"Si no fuera por su aroma, no habría encontrado el camino a sus tabernas; si no fuera por su brillo, la imaginación no podría concebirlo"¹.

°Abd al-Ganī al-Nābulusī (1641/1731 d.C.) comenta así el primer hemistiquio del verso:

"Al decir 'su aroma', *Ibn al-Fāriḍ* se refiere al Mundo del Espíritu Supremo que «procede de la orden de Allāh (C. 17:87)» [...] y, al mencionar 'sus tabernas', hace alusión a las Presencias de la Sublime Esencia (*ḥaḍarāt al-ḍāt al-°aliyya*), es decir, a Sus diversos Nombres y Atributos.

Si no fuera por la guía de los aromas (*rawā'ih*) que estas Presencias exhalan - dice el poeta- yo no habría sabido encaminarme hacia los Bellísimos Nombres y los Altísimos Atributos. Mas estas huellas (*āṭār*), portadoras de aquel oculto secreto, han exhalado sus fragancias, impregnando con su perfume a los seres engendrados [...]"².

Para mejor entender las consideraciones que acerca de la noción de 'respuesta' expondré, conviene tener presente esta transfiguración de la Presencia de la divina Respuesta en Taberna de la Satisfacción.

¹ V. nota *infra*.

² °Abd al-Ganī al-Nābulusī, *al-Şūfiyya fī šī'r Ibn al-Fāriḍ* (ṣarḥ °Abd al-Ganī al-Nābulusī), ed. Hāmid al-Ḥayy °Abbūd, s.l., 1988, 375 pp.: *wa-lawlā šaḍāḥā mā-htadaytu li-ḥāniḥā...*, p. 270. Traducción al francés del poema de Ibn al-Fāriḍ y el comentario de al-Nābulusī por É. Dermenghen, *L'Éloge du Vin (al-Jamriyya)*, París, 1980, pp. 151-154.

Este capítulo está dedicado, principalmente, al estudio del Nombre divino *al-Muḡīb*, "el Respondiente", a partir de las explicaciones que Ibn ʿArabī y otros autores sufíes nos brindan en sus comentarios sobre los Bellísimos Nombres.

La noción de *iḡāba* -'escucha primordial', 'respuesta divina a la invocación y la súplica' o 'satisfacción de las necesidades'- constituye una clave de suma importancia para comprender algunos aspectos fundamentales de la comunicación entre Dios y el hombre desde la perspectiva del Šayj. Intentaré desentrañar lo que esta relación de 'llamada y respuesta' implica en el seno del sufismo y, a la par, entender el significado de la *duʿā*³, la oración personal supererogatoria.

En primer lugar, presentaré algunos textos de autores sufíes anteriores a Ibn ʿArabī, cuyas obras él conocía. Seguidamente, citaré amplios extractos de varias obras del Šayj al-Akbar⁴, tras lo cual, finalmente, nos referiremos a otros comentarios análogos escritos por autores posteriores de estirpe akbarí. En este contexto comentaré brevemente sus respectivas obras sobre los Nombres, con un punto de referencia común -el Nombre *al-Muḡīb*- que nos permitirá familiarizarnos con diferentes estilos o tratamientos de la cuestión y, hasta cierto punto, comparar diversos tratados entre sí.

³ Ya que no podemos abordar ahora un comentario detallado del término *duʿā*, lo cual requeriría un estudio pormenorizado de múltiples cuestiones, remito al correspondiente artículo de L. Gardet (*EP*, II, pp. 632-634) donde se esboza y resume, en líneas generales, la problemática que la noción de *duʿā* ha suscitado en diversos sectores. Me limitaré aquí a citar un estudio de Paul Nwyia dedicado a un opúsculo de al-Jarrāz que versa sobre terminología mística, el *Kitāb al-Ḥaḡāʾiq*, traduce así su definición de la plegaria individual supererogatoria: *Duʿā* es «la pérégrination du coeur et l'âme sur la voie de la fidélité aux engagements».

A continuación, refiriéndose a las condiciones que comportan la escucha y aceptación de la *duʿā*, añade al-Jarrāz: «Celui qui garde le pacte et s'en acquitte sur le tapis de la sincérité et de la pureté, dans la crainte et l'espérance, celui-là, les portes de l'exaucement de la prière lui seront ouvertes sous trois formes: ou bien il obtient immédiatement ce qu'il a demandé; ou bien sa prière expie son péché; ou bien il est élevé par là à un degré supérieur. De toute manière, personne n'est perdant en servant Dieu, le Roi très généreux.»

⁴ En particular, *Futūḥāt*, cap. 558 y *Kitāb al-ʿAbādila*. Véanse referencias más adelante.

Conviene tener presente que, alternativamente, aparecerán dos tipos de comentarios diferentes, aunque íntimamente relacionados: (1) los que se refieren propiamente al Nombre *al-Muʿyīb*, en tanto que Nombre divino, y (2) los que definen la relación del hombre con dicho Nombre y la asunción de sus rasgos (*tajalluq*).

El Nombre *al-Muʿyīb* se encuentra en tres de las cuatro enumeraciones tradicionales de los Nombres de Dios⁵. Por otra parte, el par coránico *qarīb muʿyīb* está unido en la de Zuhayr⁶ y separado en la de ʿAbd al-ʿAzīz⁷, mientras que Walīd⁸ prefiere *muʿyīb* a *qarīb* y Aʿmaš⁹ se queda con *qarīb* y descarta *muʿyīb*¹⁰.

Entre las hipótesis relativas a la cuestión del Nombre Supremo, Bagdādī¹¹ menciona en su *Tafsīr* la que considera que tal nombre está expresado en el par *al-Qarīb al-Muʿyīb*¹². Numerosas observaciones de esta índole podrían incluirse aquí, pero prefiero centrarme, sin más preliminares, en el estudio de los autores que ahora nos conciernen.

⁵ Aparece en la lista de al-Walīd (nº45), en la de ʿAbd al-ʿAzīz (nº61) y en la de Zuhayr (nº38), pero no en la lista de al-Aʿmaš. Cf. Guimaret, *Noms*, pp. 51-83.

⁶ Zuhayr b. Muḥammad al-Tamīmī (m. 162/779), *Noms*, p. 59.

⁷ ʿAbd al-ʿAzīz b. al-Ḥusayn al-Tarḡamān (fecha desconocida), *Noms*, p. 58.

⁸ al-Walīd b. Muslim al-Dimašqī (m. 195/810), v. *Noms*, p. 56.

⁹ Sulaymān b. Mihrān al-Aʿmaš (m. 148/765), *Noms*, p. 61.

¹⁰ V. *Noms*, p. 63.

¹¹ Abū Maṣṣūr al-Bagdādī (m. 429/1037), teólogo ašʿarī, autor del *Tafsīr asmaʾ Allāh al-ḥusnā*, ms. British Library, Or. 7547. Sobre esta cuestión, v. f. 72a, 15-20 (cf. Guimaret, *Noms*, p. 92).

¹² Términos asociados directa o indirectamente en la aleya: «[...] *Inna Rabbī Qarīb Muʿyīb*» (C. 11:61) y en C. 2:186.

1. LOS PREDECESORES DE IBN 'ARABĪ

El mismo Muḥyī-l-Dīn nos informa, en varios pasajes de *Futūḥāt*, acerca de algunas obras sobre los Nombres de Dios, escritas por autores anteriores a él, cuya lectura -implícitamente recomendada- hubiera podido influir en la redacción de sus propios tratados sobre el género.

Cito textualmente:

"[...] La 'segunda ciencia' de la anatomía -dice el Ḥātimī- consiste en saber lo que de los Divinos Nombres y las relaciones señoriales hay en la forma humana (*ṣūra insāniyya*). Sabrá esto quien llegue a conocer la adopción *de los rasgos* de los Nombres (*tajalluq bi-l-asmā'*) y los divinos conocimientos (*ma'ārif ilāhiyya*) que de tal adopción resultan. Esto también ha sido tratado, al explicar los Nombres de Dios, por *algunos de* los Hombres de Allāh, tales como [por orden cronológico] Abū-l-Qāsim al-Quṣayrī, Abū Ḥāmid al-Gazālī, Abū-l-Ḥakam 'Abd al-Salām Ibn Barraḡyān de Sevilla y Abū Bakr b. 'Abd Allāh al-Ma'āfirī [...] ¹³".

En otro pasaje de la obra, Ibn 'Arabī se refiere a otro erudito en el tema:

"Has de saber -dice- que, en el problema de los Nombres de Dios, el principio fundamental es éste: los Nombres de Dios serán aquellos con que Dios a Sí mismo Se nombre o en Sus Libros revelados o por lengua de Sus profetas [...] Nosotros no hemos visto, entre los tradicionistas eruditos que hemos estudiado, ninguno que los haya investigado tan escrupulosamente como el erudito Abū Muḥammad 'Alī [b. Aḥmad] b. Sa'īd Ibn Ḥazm *de Córdoba (994/1064 d. C.)* [...], el cual decía: «Tan sólo deben tomarse los Nombres divinos del Alcorán y de las tradiciones auténticas del Profeta [...]» ¹⁴".

¹³ Cf. *Fut.* II, cap. 290, p. 649, lss. 27-30.

¹⁴ Cf. M. Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, I, pp. 313-314, donde cita, abreviándolo, un pasaje de *Fut.* (ed. El Cairo, 1293 H., II, p. 400). Sobre esta misma doctrina de Ibn Ḥazm v. también su *Fīṣal*, I, 39; II, 149 y 161-165, ed. El Cairo,

Seguidamente, el Doctor Maximus recoge la enumeración que Ibn ʿArabī hace de los Nombres, consignándolos en el mismo número y orden que el erudito teólogo *ẓāhirī*, cuyo catálogo, según explica más adelante en el citado pasaje, le fue transmitido por varios maestros. Pero veamos otra referencia más precisa: Ibn ʿArabī enumera esta misma lista, que suma un total de ochenta y tres Nombres, en el prólogo a uno de los poemas de su *Dīwān*¹⁵, una casida en la cual dedica un verso a cada uno de estos 83 Nombres divinos. "He recogido en esta casida -dice el Šayj- los Nombres que menciona Ibn Ḥazm en el capítulo sobre la fe (*bāb al-īmān*) de su obra *Kitāb al-Muḥallā*¹⁶". Entre estos 83 nombres consta *al-Muʾyīb* -más adelante se citará el correspondiente verso-, precedido de otros dos Nombres asociados a él, *al-Aqrab* ("el Más Próximo") y *al-Samīʿ* ("el Oyente").

Por su parte, Gazālī (1058/1111 d.C.), en su obra sobre los Nombres de Dios, *al-Maqṣad al-asnā*¹⁷, declara lo siguiente: «No es posible conocer la totalidad de los Nombres sino por medio del estudio del Alcorán y de la tradición (*sunna*) [...]. De entre los sabios, no he conocido a ninguno que se haya ocupado de buscarlos y reunirlos, a excepción de un erudito del Magreb, llamado ʿAlī Ibn Ḥazm, quien afirma¹⁸: "He verificado la autenticidad de unos ochenta Nombres, contenidos en

1317 H. (Cf. Asín Palacios, *op. cit.*, p. 314).

¹⁵ Cf. Ibn ʿArabī, *Dīwān*, ed. Bombay, pp. 107-110. V. Kašf, "Introducción", nota 2. Lista y poema han sido editados también por M. Maḥmūd al-Gurāb en una compilación de textos titulada *al-Fiqh ʿinda-l-Šayj al-Akbar*, Damasco, 1981, pp. 109-113. La referencia al orden de los nombres mencionados en esta lista -y, por tanto, en la casida de Ibn ʿArabī- puede hallarse en la lista alfabética de los nombres (columna correspondiente a las siglas de Ibn Ḥazm: IH).

¹⁶ K. *al-Muḥallā bi-l-āṯār fī šarḥ al-muḥallā bi-l-iqtisār*, El Cairo, 1347-52. Obra del período de su adscripción šāfiʿī (cf. *EP*, III, pp. 814-822), compendiada por Ibn ʿArabī (cf. Asín, *op. cit.*, p. 313).

¹⁷ Abū Ḥāmid al-Gazālī, *al-Maqṣad al-asnā fī šarḥ maʿānī asmāʾ Allāh al-ḥusnā*, ed. e intr. por F. A. Shehadi, Beirut, 1971, p. 190.

¹⁸ D. Guimaret considera que Ibn Ḥazm escribió un libro sobre los Nombres divinos de título desconocido y desaparecido. Se basa en una cita de Dahabī, quien atribuye a Gazālī, sin precisar la fuente, estas palabras: «He encontrado un libro sobre los Nombres de Dios que compuso Abū

el Corán y la tradición fidedigna; los otros han de buscarse en las tradiciones (*ajbār*) por vía del esfuerzo y el estudio personal (*iṭṭihād*)». Creo yo -añade Gazālī- que no tuvo conocimiento del hadiz en que figura la relación de los 99 Nombres, y si lo tuvo, parece que hubiera considerado dudosa su cadena de transmisión (*isnād*)¹⁹.

Otro de los autores mencionados por Muḥyī-l-Dīn es el qāḍī mālikī Abū Bakr Muḥammad b. ʿAbd Allāh Ibn al-ʿArabī al-Maʿāfirī de Sevilla (1075/1148 -ó 1151-d.C.)²⁰, quien compuso una obra sobre los Bellísimos Nombres, titulada *al-Amad al-aqṣà*. Aunque se conservan copias en varias bibliotecas²¹, la obra sigue inédita y, que yo sepa, no se ha publicado ningún estudio sobre ella. Probablemente, esta obra siga de cerca a la de Gazālī, cuyo título evoca, pues, de hecho, es bien sabido que el qāḍī Ibn al-ʿArabī introdujo en Al-Andalus, tras su viaje al Oriente, las obras de Abū Ḥāmid, bajo cuya dirección estudió en Bagdad²².

Por otro lado, Muḥyī-l-Dīn menciona con cierta frecuencia a Abū-l-Ḥakam ʿAbd al-Salām Ibn Barraḡyān de Sevilla (m. 1141 d.C.)²³, llamado "el Gazālī de al-Andalus", de quien toma algunos términos técnicos como *al-jalq al-majlūq bi-hi*²⁴

Muḥammad Ibn Ḥazm al-Andalusī...». V. Guimaret, *Noms*, p. 20. Al tratarse de una cita indirecta que no precisa títulos ni fuentes resulta, no obstante, poco fiable para determinar la existencia de tal obra.

¹⁹ No cabe duda, dada su amplísima formación, de que Ibn Ḥazm tenía conocimiento del hadiz atribuido a Abū Hurayra, cuyas diversas versiones y variantes debieron suscitar su investigación personal.

²⁰ V. *EF*², III, p. 729.

²¹ Ms. Selīm Agā 499; ms. Rāmpūr I, 329/37; y otras. Cf. *GAL-SI*, pp. 732-735. Título completo de la obra: *al-Amad al-aqṣà fī asmāʾ Allāh al-ḥusnà wa-ṣifātihi l-ʿulyā*.

²² V. *EF*², III, p. 729.

²³ V. *EF*², III, pp. 754-5.

²⁴ Véase W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, Nueva York, 1989, p. 133.

o *ḥamd al-ḥamd*²⁵.

La obra de Ibn Barraḡān sobre los Nombres -titulada, como tantas otras, *Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*²⁶- tuvo, según muestra la abundancia y diversidad geográfica de las copias conservadas, una considerable difusión en áreas tanto orientales, como occidentales del Islam²⁷.

A mi parecer, este tratado de Ibn Barraḡān, en el cual comenta más de 130 Nombres, ha ejercido una significativa influencia en la obra de Ibn ʿArabī, quien parece haber tomado de él, entre otras cosas, algunos de los Nombres "inéditos" que, insertados en la lista de Walīd, incluye en su comentario a las cien divinas Presencias (cap. 558 de *Futūḥāt*).

La lista de Ibn Ḥazm ya recogía con anterioridad algunos de estos Nombres "inéditos", es decir, no mencionados en ninguna de las cuatro listas tradicionales, y parece haber influido en la composición de sendos tratados, el de Ibn Barraḡān primero y el de Ibn ʿArabī después, determinando, al menos, la elección de algunos de los Nombres comentados²⁸.

²⁵ V. la referencia de Ibn ʿArabī en *Kašf*, 57-3 (*al-Ḥamīd*).

²⁶ V. *Kašf*, 57-3 (*al-Ḥamīd*) y nota *infra*.

²⁷ Tan sólo en la Biblioteca Suleymaniyye de Estambul, por poner un ejemplo, existen cuatro antiguas copias fechadas, en excelente estado de conservación: Ms. Laleli 1551, 198 pp., 933 H.; ms. Ayasofya 1869, 340 pp., 708 H.; ms. Fatih 766, 283 pp., 879 H.; ms. Sehid Ali Pasa 426, 221 pp., Alepo, 598 H. Otras dos copias se encuentran en Topcapi: A. 1495 (595 H.) y A. 1591. V. la tesis doctoral de Purificación de la Torre, dirigida por la Profª. Mª. Jesús Viguera y presentada en la U. C. M. en 1996, aún inédita, que incluye estudio y edición crítica de esta obra.

²⁸ Así, por ejemplo, entre los inéditos de Ibn Barraḡān, se cuentan *al-Sayyib*, *al-Muḥsin* y *al-Dahr*, todos ellos recogidos a su vez por Ibn ʿArabī, entre cuyos Nombres "originales" se cuentan además, entre otros, *al-Musaʿir*, *al-Rafīq* y la variante *al-Muḥsān*: pues bien, todos los mencionados -salvo *Muḥsin*- aparecen con antelación en la lista de Ibn Ḥazm. Por otra parte, en sus tratados monográficos sobre los nombres, Ibn ʿArabī no recoge nombres como *al-Akbar* (nº. 68) o *al-Aʿazz* (nº. 69) presentes en la lista de Ibn Ḥazm. De cuantos figuran en la lista alfabética de los nombres (v. índice), aquellos que Guimaret no recoge en su ensayo se han marcado con un asterisco.

Ibn Barraġān divide cada sección en tres partes: (1) un estudio léxico preliminar, (2) un amplio comentario del significado del Nombre en cuestión (*i'tibār*) y, por último (3) una parte dedicada a explicar en qué consiste la participación del siervo, o más exactamente, la realización de su servidumbre, respecto a tal Nombre (*ta'abbud*).

Sobre esta obra remito a la edición y estudio de la Dr^a. Purificación de la Torre²⁹. Me centraré ahora en el estudio de dos de las obras más antiguas y significativas -de entre las vinculadas al sufismo- en la tradición del comentario a los Nombres: la de al-Quṣayrī y la de Gazālī.

1. 1. El significado del nombre al-Muḡīb en la obra de al-Quṣayrī

Dice al-Marrākuṣī³⁰, en su repertorio biográfico, que Ibn ʿArabī era llamado "al-quṣayrī" por su seguimiento de la *Risāla*, la célebre epístola a los sufíes de al-Quṣayrī³¹ (986/1074 d.C.), y por la aplicación que ponía en su lectura y estudio.

Parece, en efecto, que al-Quṣayrī es uno de los autores que más influyeron en la formación intelectual de Ibn ʿArabī.

²⁹ V. *supra* nota 27.

³⁰ Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Muḥammad al-Marrākuṣī, *al-Dayl wa-l-takmila*, ed. Iḥsān ʿAbbās, Beirut, 1973, p. 493, n.º 1277.

³¹ Abū-l-Qāsim ʿAbd al-Karīm b. Hawāzin al-Quṣayrī (986/1074 d.C.), autor de la *Risāla ilā ḡamāʿat al-ṣūfiyya bi-buldān al-Islām*, escrita en 1046 d.C. y publicada en El Cairo, en 1290 H., con el comentario de al-Anṣārī, en IV vol. También puede consultarse la edición titulada *al-Risāla al-quṣayriyya*, Beirut, 1990, 477 pp.

En otra de sus obras, *al-Fuṣūl fī-l-uṣūl*³², sucinto, pero completo sumario de teología dogmática aṣḥarī, en la cual cada sección *faṣl* -85 en total- se reduce a una concisa frase, al-Quṣayrī consagra el *faṣl* n° 59 (pp. 65-70) -única excepción en cuanto a su extensión se refiere- a la explicación de los Nombres divinos, definidos con sentencias breves, siguiendo, con algunas variantes, el orden de la lista de Walīd.

En este opúsculo, al-Quṣayrī define *al-Muṣṭab* como "Aquel que da lo requerido" (*alladī yu'tī mā yus'al*)³³.

Mayor interés reviste el capítulo dedicado al Nombre *al-Muṣṭab* en su "Comentario de los Bellísimos Nombres de Dios"³⁴, en el cual al-Quṣayrī hace una exégesis de los 99 Nombres siguiendo, otra vez, el orden de la lista de Walīd³⁵. Cada sección contiene una definición, acompañada de algún comentario escriturario, y dos o tres relatos que ilustran diversos aspectos del Nombre considerado. El "Capítulo sobre el significado del Nombre *al-Muṣṭab*" nos servirá de muestra de su estilo, incluyendo las tres bellas historias que ejemplifican sus comentarios. Dice al-Quṣayrī:

³² Véase la edición de R. M. Frank en *MIDEO*, n° 16, 1983, pp. 59-94.

³³ *Ibid.*, p. 68.

³⁴ *Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*. He empleado la edición de Aḥmad 'Abd al-Mun'īm al-Hulwānī, al-Azhar, El Cairo, 1970, pp. 278-281, cotejándola con la copia manuscrita Yeni Cami 705/22b-130b, fechada en el 865 H. (v. *al-Muṣṭab*, ff. 88b-89b), copia precedida, por cierto, de la obra titulada *Šarḥ al-asmā' al-ḥusnā* de Ibn 'Arabī (Yeni Cami 705/1b-19a), que no es sino una copia más de su *Kaṣf al-ma'nā* aquí editado. Sobre la mencionada obra de al-Quṣayrī, v. Guimaret, *Noms*, pp. 22-25.

En la introducción al *Šarḥ*, además de exponer los principios y métodos del *dīkr*, al-Quṣayrī comenta sucesivamente seis aleyas coránicas referidas a los Nombres, la fórmula *lā ilāha illa-Llāh* y el nombre *Hū*, "Él", que designa la Ipseidad divina.

³⁵ Es decir, la más difundida de las diferentes listas; la lista de los 99 Nombres que se hace remontar a la autoridad de Abū Hurayra, citada por Tirmidī en sus *Sunan* (Da'awāt 82) y definitivamente consagrada por el uso (cf. Guimaret, *Noms*, pp. 55-57 y 73-77); lista que emplearon también en sus respectivos comentarios, con pocas variantes, Gazālī, Rāzī, Ibn 'Arabī -en su *Kaṣf*-, Qūnawī, Ibn 'Abbād de Ronda o Yūryānī, entre otros autores sufíes cuyas obras aquí se citan.

"El Respondiente es uno de los Nombres de Allāh -Enaltecido sea-. Él ha dicho [...]: «[Cuando Mis siervos te preguntan por Mí, estoy cerca y escucho la súplica del que ora cuando Me invoca [...] (C. 2:186)». El Nombre *al-Muʿīb*, referido a Allāh como cualidad Suya, significa, por tanto, que Él responde a la plegaria de los que Le imploran y apacigua³⁶ la necesidad de quienes recurren a Él.

Ha dicho Allāh [...]: «Vuestro Señor ha dicho: "InvocadMe y os escucharé" (C. 40: 60)». Una de las características de Su benevolencia consiste en que da con anticipación al requerimiento y hace realidad el deseo de Su siervo, tras su petición, con el favor de Su don.

Faṣl I

Por otra parte, se refiere en una tradición profética que Allāh -Enaltecido sea- «se avergüenza de rechazar la mano de Su siervo vacía» después de la petición, y también que Él -Exaltado sea- «cuando hace llegar ruegos y necesidades a las mentes de Sus amigos (*awliyāʾ*), satisface sus deseos antes incluso de que los formulen con sus lenguas», aunque es posible que les haga pasar estrecheces hasta que, cuando ya desesperan y renuncian considerando que Él no les escucha, les repara con la excelencia de Su afirmación³⁷ y el favor de Su asistencia.

[La historia de la harina y el serrín

ilustra lo que acaba de explicarse]

Se cuenta acerca de ʿAṭāʾ al-Azraq -*narra al-Quṣayrī*- que cierto día los suyos le dieron dos monedas de plata y le dijeron: "Ve y cómpranos harina con este

³⁶ En ms. *yusakkin*.

³⁷ Según ms. *ṣyāb*. V. *infra* nota 40 y nota 60.

dinero". *Pero sucedió que, de camino al mercado* vió a un esclavo que lloraba y, al preguntarle por qué se encontraba en ese estado y lloraba *de aquel modo*, el esclavo le respondió: "Mi señor me dió dos monedas *de plata* para una compra *urgente* y se me han perdido". *Al escuchar aquello* 'Aṭā' le dió las dos monedas que llevaba y se fue a hacer oración hasta el atardecer, esperando que sucediera algo que le sacara del apuro. Pero nada ocurrió.

Fue luego a sentarse junto a la tienda de un serrador amigo suyo que cortaba tablas con la sierra y le contó lo que le había sucedido, tras lo cual el hombre, como era pobre, le dijo: "Ya que no tengo otra cosa que ofrecerte, llévate un poco de este serrín, pues a lo mejor os viene bien para encender la lumbre". Cogió 'Aṭā' el serrín que su amigo le ofrecía, lo puso en su talega y regresó a su casa.

Una vez allí abrió la puerta, dejó la talega con el serrín en el interior de la casa y se fue a la mezquita para hacer la oración de la noche, tras lo cual pasó la primera parte de la noche rogando que sus familiares ya estuvieran dormidos a su regreso, para que no le reprendieran y discutieran con él. Mas ocurrió que al entrar en su casa, les encontró haciendo pan. Sorprendido, les preguntó: "¿De dónde habéis sacado la harina?". "La hemos cogido -le respondieron- de la que traías en la talega, *que por cierto es buentísima*, ¡cómprala siempre en la misma tienda!.

Faṣl II

Es posible que un hombre se esfuerce en obtener algo para alguno de los amigos de Allāh (*awliyā'*) y no lo consiga; tras lo cual Él -Enaltecido sea- brinda y provee por otra vía aquello *que se procuraba*, para que se sepa que Él se ocupa de los asuntos de Sus amigos por Sí mismo, sin encomendarlos a ningún otro, y para hacer saber que Él no humilla a Sus amigos.

**[La historia del pan caliente
ejemplifica lo que acaba de decirse]:**

Se cuenta que al-Jawwāṣ relataba lo siguiente: "Estando yo en la mezquita, vi a un hombre pobre que permaneció en silencio durante tres días seguidos sin moverse, comer, ni beber. Mientras tanto estuve observándole y aguardaba con él, *pero al cabo de los tres días ya no podía más* y, asombrado por su perseverancia, me acerqué a él y le pregunte: -¿Qué deseas? A lo cual respondió: -Un pan caliente y un asado.

Salí, pues, y me dediqué durante el día entero a intentar conseguir lo que había pedido, pero sin resultado. De modo que volví a la mezquita *con las manos vacías y después de entrar* cerré la puerta por dentro.

Cuando había transcurrido buena parte de la noche, alguien llamó a la puerta. Fui a abrir y hete aquí que encontré a un hombre que llevaba consigo un pan caliente y un asado. Al preguntarle la causa de aquello, dijo: -*Pues verás*, mis niños me importunaron con caprichos, así que discutimos y decidí que no comería esto más que la gente de esta mezquita.

Al oír aquello me dije: -¡Dios mío! En verdad, si hubieras querido hacerle llegar este alimento con anterioridad, no me habrías tenido dando vueltas durante todo el día.

Faṣl III

También puede suceder que uno de los amigos de Allāh procure *la satisfacción de una necesidad* con un requerimiento aparentemente dirigido a lo creado (*jalq*) -*al hombre*-, y que, en realidad, su requerimiento esté dirigido al Real (*al-Haqq*), *tal como ilustra esta historia*:

**[Historia de Ḥadīfa al-Marʿaṣī
y la conversión del joven cristiano]**

Se cuenta que Ḥadīfa al-Marʿaṣī relataba lo siguiente:

«Estaba yo con Ibrāhīm b. Adham en el transcurso de cierto viaje, cuando llegamos a la ciudad de Kufa, entrados en la cual, fuimos a refugiarnos a una mezquita en ruinas. *Una vez allí, Ibrāhīm* me miró y exclamó: -"¡Ḥadīfa! Veo que tienes hambre". A lo cual respondí: -"Pues cierto es, en efecto, lo que ve el maestro". -"Traeme -dijo entonces- tintero y papel". Se lo llevé en seguida y escribió lo siguiente:

"En el Nombre de Allāh, el Compasivo, el Misericordioso:

Tú eres Aquel a quien se procura en cualquier estado y Aquel a quien alude cualquier significado.

(1) Yo soy el que alaba, agradece y rememora;

yo soy el que está hambriento, desfallecido de sed y desnudo:

(2) De estas seis condiciones, yo soy responsable de la mitad,

¡sé Tú el garante de la otra mitad, oh Creador!

(3) Mi alabanza y loor a otro que no fueras Tú, sería

una llama de fuego que prendieras]

¡Libra a tus siervos de la entrada en el fuego!"

A continuación me dió la hoja escrita y dijo: -"Ve y dásela al primero que te encuentres". -"Fui -dice Ḥadīfa- y vi a un joven de bello rostro y limpio ropaje que montaba sobre una mula y le di la hoja. Al leerla se echó a llorar y me preguntó: -"¿Dónde está el autor *de este escrito*?" -"En aquella mezquita" -respondí-. Díome entonces una bolsa con seiscientos dinares diciendo: "Llévasela". Pregunté a otro hombre *que por allí pasaba* quién era el que iba montado en aquella mula y dijo que se trataba de un cristiano.

Asombrado por lo sucedido, llevé la bolsa a Ibrāhīm y le conté lo que había pasado. "Bien, deja eso ahora -dijo él- pues el joven vendrá al momento". Y, en efecto, no tardó en llegar el hombre, besó la cabeza del maestro y exclamó: "¡Con qué acierto y rectitud me has aconsejado! ¡Sométete al Islam!". Y de esta manera el joven se convirtió y, dado que la alusión del maestro era correcta y verídica, obtuvo de sus bendiciones lo que obtuvo" (Fin de la cita).

1. 2. El nombre *al-Muʿīb* en el *Maqṣad* de Abū Hāmid al-Gazālī³⁸

Ibn ʿArabī, en la conclusión de su *Kaṣf* afirma que este tratado suyo, del que hablaremos más adelante, es un resumen (*mujaṣṣar*) de la mencionada obra de Gazālī. Aunque tanto la estructura como la terminología y el contenido de ambas obras son completamente distintos, Ibn ʿArabī manifiesta así, a mi parecer, la idea de una fuente de inspiración común. Además, parece aludir al hecho de que, al igual que Gazālī, sigue en su tratado el mismo orden de la lista de Walīd.

En su *Maqṣad*, el *Libro del más Sublime Designio*, Gazālī divide el comentario de cada Nombre en dos secciones. En la primera explica y define el significado del Nombre *a lo divino* y, en la segunda, llamada *tanbīh*, -que significa

³⁸ Gazālī, *Maqṣad*, Beirut, 1971, p. 129 (p. 85 de la edición de El Cairo, 1904). Hay una edición chipriota posterior, pero es sólo una reimpresión de la de Beirut desprovista de aparato crítico y notas.

En su estudio sobre la obra de al-Gazālī, Asín Palacios resume el contenido de este tratado, el *Libro del más sublime designio, que explica el sentido de los Bellísimos Nombres de Dios*. Del nombre 'el Complaciente' (*al-Muʿīb*) dice: "Dios escucha y atiende los ruegos y peticiones de sus criaturas; es más, se adelanta a satisfacer sus necesidades". Cf. M. Asín Palacios, *Teología dogmática de Algacel*, Apéndice III, pp. 435-471. Especial interés entraña, por lo que concierne a nuestro tema, el artículo cuarto de los prolegómenos, sobre "La perfección y felicidad del hombre *la cual* consiste en adquirir por imitación las virtudes divinas y en revestirse con las perfecciones significadas por los atributos y nombres de Dios, en la medida de lo posible" (p. 436), cuyo principio resume Asín Palacios en estos términos: "Triple fruto que los profanos pueden sacar de los nombres divinos: oír su sonido; entender su sentido literal; creerlos con fe muerta. Triple y máspreciado fruto que sacan los místicos: penetrar por la meditación en su sentido esotérico; desear adquirir la perfección espiritual que el nombre divino implica; esforzarse por adquirirla de hecho". Cf. Gazālī, *Maqṣad*, pp. 42-44.

'advertencia', 'admonición' o 'consejo' -, avisa al hombre para que tome conciencia de su situación y sus deberes respecto al Nombre en cuestión. Veamos, sin más preámbulos, lo que -haciéndose eco, directa o indirectamente, de la definición de Quṣayrī- dice Gazālī sobre *al-Muḥīb*:

"El Complaciente (*al-Muḥīb*) es Aquel que acoge y responde con *Su* asistencia al ruego del que pide, *atiende* la súplica de los que oran con *Su* respuesta, y *satisface* la necesidad de los afligidos *por alguna carencia*, confiriéndoles la suficiencia. De hecho, *al-Muḥīb* otorga incluso antes de la llamada y concede *Su* favor con antelación a la súplica; *todo* lo cual no puede atribuirse sino a Allāh -Enaltecido sea-, pues Él conoce la carencia de los necesitados con anterioridad a sus requerimientos: *en realidad*, ya la conocía desde la eternidad, de modo que ha dispuesto y concertado las causas *secundarias requeridas* para satisfacer las necesidades, creando las comidas y alimentos, y facilitando las causas y los instrumentos que conducen a la consecución de todos los requerimientos".

A continuación, en el 'consejo' (*tanbīh*), Gazālī comenta algunos aspectos de la relación del hombre con este nombre. Dice así:

"El siervo debe ser 'complaciente' (*muḥīb*), en primer lugar, con su Señor -Exaltado sea- con respecto a lo que le ha ordenado o le ha prohibido hacer, y con respecto a lo que le ha encargado y solicitado; después *ha de ser también 'complaciente'* con los siervos en virtud de la capacidad con que Allāh le ha favorecido, asistiendo a todo el que pida, en cuanto solicite, si tuviera la capacidad de hacerlo, y siendo cortés y benevolente al responder, en caso de que no le fuera posible *satisfacer el requerimiento*. Allāh -Enaltecido sea- dice: «Al que pide, pues, ¡no le rechaces! (C. 93: 10)»; y el Enviado de Allāh -que Él le bendiga y salve- ha dicho: «Si fuera invitado a comer pezuñas de res, accedería; y si se me ofreciera una

zanca, la aceptaría»³⁹. Su asistencia a las invitaciones y la aceptación de los ofrecimientos *-incluso cuando no son deseables-* representan, por su parte, el colmo del honor y la *debida* conformidad (*īyāb*)⁴⁰.

¡Cuántas personas viles y orgullosas se consideran *en su engrimiento* demasiado elevadas para recibir todo presente *que se les ofrezca* y no condescienden *en su desdén* a asistir a toda invitación! *Tales personas*, por el contrario, preservan su 'dignidad' y su orgullo, sin cuidarse de *la repercusión de su rechazo* en el corazón de quien les invita, aunque de ese modo hieran *sus sentimientos*. Una persona tal no participa en modo alguno del significado de este nombre"⁴¹. (Fin de la cita).

2. OBRAS DE IBN ʿARABĪ SOBRE LOS NOMBRES

He hablado hasta aquí de los predecesores de Ibn ʿArabī. Analizaré ahora algunas obras del Šayj, traduciendo los correspondientes apartados que en ellas dedica al nombre *al-Muʿīb*.

2. 1. 1. El *Kitāb al-ʿAbādila*

El *Kitāb al-ʿAbādila*, "Libro de los llamados ʿAbd Allāh (siervos de Dios)" es una obra muy peculiar que requiere especial consideración. Tras un breve prólogo,

³⁹ Hadiz recogido por Muslim, *Nikāḥ* 104.

⁴⁰ Parece sugerirse la relación semántica entre la raíz *y-w-b* y la raíz *w-y-b*. V. *supra* nota 37.

⁴¹ Gazālī, *Maqṣad*, p. 129. Existe una traducción parcial en inglés realizada por R. Ch. Stade, *Ninety-nine Names of God in Islam*, Daystar Press, Ibadan (Nigeria), 1970, 138 pp., correspondiente al capítulo primero de la segunda parte (*fi-l-maqāṣid*) del *Maqṣad* (pp. 63-181 de la ed. de Beirut) que contiene la explicación de los 99 nombres (v. *al-Muʿīb* en pp. 87-88 de la traducción y p. 129 de la edición libanesa). Más recientemente ha aparecido la traducción inglesa completa: al-Gazālī, *The Ninety-nine Beautiful Names of God*, trad. y notas de D. B. Burrell y N. Daher, The Islamic Texts Society, Cambridge, 1992 (v. pp. 115-16).

a modo de introducción, en el cual se alude al propósito, contenido y estructura del tratado, Ibn ʿArabī presenta una serie de comentarios y sentencias esotéricas de diverso tema, atribuidos a una sucesión de personajes simbólicos, llamados todos ellos, de nombre propio, ʿAbd Allāh, el nombre *totalizador* (*ism ḡāmiʿ*). La genealogía de estos personajes precisa dos grados sucesivos de filiación ("hijo de...hijo de..."), haciendo mención, por lo general, de un Nombre divino y un nombre de profeta o *walī*, respectivamente o a la inversa, precedidos siempre del término ʿabd.

Cada uno de estos ʿabādila encabeza -y titula, por así decirlo,- la serie de máximas y dichos de sabiduría que se le adscriben, en los cuales se manifiesta su carácter específico. En vano buscaremos correspondencias o identidades históricas: cada 'ʿAbd Allāh' representa -como ha señalado M. Chodkiewicz⁴²- una modalidad particular de conocimiento espiritual y de santidad.

Puede decirse que las diversas tipologías espirituales, con relación al nombre ʿAbd Allāh, son análogas, en otro orden, a lo que son los Nombres divinos con relación al nombre Allāh que a todos los demás comprende.

En el texto del *K. al-ʿabādila*, la relación entre un Nombre divino y el nombre de un *walī* o un profeta constituye una suerte de alusión esotérica (*iṣāra*) cuyo significado, en la mayoría de los casos, resulta difícil desentrañar⁴³.

Veamos ahora la sección en que se trata de la *iṣāba*. En mi copia del ms. Ayasofya 4817/1-61b de Estambul, que consta en total de 117 secciones, la número 76 corresponde a ʿAbd Allāh b. Alyasāʿ b. ʿAbd al-Muḡīb (ff. 44-44b).

⁴² Cf. *Un océan sans rivage*, París, 1992, p. 107.

⁴³ Esta relación tiene en ocasiones un claro fundamento escriturario, es decir, un referente textual contenido en el Corán o la Sunna. En algunos casos tal relación tiene un origen semántico y proviene de la asociación léxica, por ejemplo, de una raíz trilítera común (v. el apéndice "Lista de capítulos del *Kitāb al-ʿAbādila*: n.º. 39, Muḡammad / ʿAbd al-Ḥamīd; n.º. 59, Mawḡūb / ʿAbd al-Wāḡib). No obstante, en numerosos casos, la naturaleza alusiva de esta relación parece ligada a una intuición cuyo fundamento resulta difícil establecer.

El nombre propio Alyasa^c -identificado con Eliseo- se menciona dos veces en el Corán⁴⁴ -tras la previa mención de Ismāʿīl en ambos casos-, sin que se diga nada específico acerca de él. Sobre Eliseo hijo de Safat, que acompañaba a Elías cuando este fue arrebatado al cielo, puede consultarse en la Biblia el libro II de Reyes⁴⁵. Cabe señalar aquí que algún autor ha asociado a Eliseo con Jaḍīr⁴⁶ quien, según Ibn ʿArabī, que reconoce su condición de 'enviado' (*rasūl*), es uno de los cuatro seres -junto con Jesús, Elías e Idrīs- que subsisten corporalmente en este mundo, en el cual ellos cuatro son los Pilares (*awtād*)⁴⁷. En esta obra aparece el nombre de Alyasa^c en otras tres ocasiones⁴⁸, asociado a los nombres *al-Gafūr*, *al-Salām* y *al-Hādī*, además de *al-Muḥīb*, y por tanto, a las nociones de 'perdón', 'paz', 'guía' y 'respuesta'.

⁴⁴ «Y a Ismael, a Eliseo, a Jonás y a Lot. A cada uno de ellos le distinguimos entre todos los hombres [de su tiempo] (C. 6: 86)». «Y recuerda a Ismael, Eliseo y Dū-l-Kifl, todos ellos de los mejores (C. 38: 48)».

⁴⁵ Véase *II Reyes 2* -donde se relata la ascensión de Elías y su relación con Eliseo, sobre quien, según los hijos de los profetas que había en Jericó, reposa el espíritu de aquél (versículo 15)-, y *II Reyes 3-13*, donde se cuentan su historia y sus prodigios.

⁴⁶ Véase el artículo "al-Khaḍīr" de A. J. Wensinck en la *EF*.

⁴⁷ Cf. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, París, 1986, p. 119. Ibn ʿArabī distingue así a Elías y a Jaḍīr, a quienes además menciona separadamente en varias de las genealogías de los ʿabādila (v. "Lista...", n.º. 2 y n.º. 40), con lo cual queda también descartada la posibilidad de que el nombre Alyasa^c se refiera al mismo Jidr.

⁴⁸ El nombre de este personaje coránico aparece dentro de las genealogías simbólicas de los siguientes ʿabādila: 1. ʿAbd Allāh b. Alyasa^c b. ʿAbd al-Gafūr (n.º. 42; f. 28b); 2. ʿAbd Allāh b. Alyasa^c b. ʿAbd al-Salām (n.º. 52; f. 34b); 3. ʿAbd Allāh b. Alyasa^c b. ʿAbd al-Hādī (n.º. 95; f. 52).

Con el estudio de esta obra puede establecerse, como en este caso, qué nombres divinos asocia Ibn ʿArabī a cada modalidad espiritual e, inversamente, qué modalidades asocia a cada nombre. Por ejemplo, al nombre *al-Muṣawwir* se asocian los nombres de Adán (n.º. 56) -alusión al hadiz que se refiere a la creación de Adán 'según la forma (*ṣūra*)' de Dios- y ʿAbd Allāh (n.º. 100) -nombre que se refiere a Muhammad en tanto que Hombre Perfecto y siervo *totalizador* cuya realidad muḥammadiana, según un conocido hadiz, precede a la creación de Adán, y cuya profecía y completa actualización de la forma (*ṣūra*) culmina el ciclo profético iniciado por aquél-. Resulta evidente que tales relaciones no son gratuitas, ni son el resultado de vagas asociaciones. Un ejemplo obvio es de la significación de tales asociaciones puede observarse en la asociación del nombre de Jesús a los nombres *al-Bārī*, *al-Raḥīm*, *al-Wārī* y *al-Muḡī* (v. n.º. 5, 66, 78 y 103, respectivamente) que aluden tanto a sus carismas como a sus funciones escatológicas.

El apartado del que traduzco a continuación, correspondiente a ‘Abd Allāh b. Alyasa^c b. ‘Abd al-Muʿīb, puede considerarse un comentario de la noción de *iyāba* basado, principalmente, en aleyas coránicas de diversos pasajes, directa o indirectamente relacionadas con el tema. Traduzco las ocho sentencias de que consta esta sección:

2. 1. 2. ‘Abd Allāh b. Alyasa^c b. ‘Abd al-Muʿīb

1. Dice⁴⁹: «¿Quién *sino Él* escucha al necesitado cuando Le invoca? (C. 27: 62)» y *al decir esto* no distingue una religión de otra⁵⁰, ya que la escucha y respuesta se debe sólo al estado de necesidad *de quien invoca, independientemente de cuál sea su religión particular* [...].

2. Dice: La mirada *o consideración* del Real (*al-Haqq*) hacia los estados, no es *igual a* Su mirada *o consideración* hacia las palabras y las obras.

3. Dice también: No se concibe una negativa del verdadero siervo, restringido a su servidumbre, con respecto a lo que le solicita su señor (*sayyid*); y *del mismo modo* a la realidad *esencial* de nuestra servidumbre *con respecto a nuestro Señor* no corresponde libertad alguna, ni la suprime la manumisión, pues no hay liberación *posible* de ella en modo alguno.

4. *Con respecto* al siervo asociador, *puede decirse que* se de él se emancipa lo que *de él* corresponde a la existencia engendrada, pero no lo que pertenece a la

⁴⁹ Se entiende que es el siervo que da título a cada sección, ‘Abd Allāh b. Alyasa^c b. ‘Abd al-Muʿīb en este caso, quien habla desde el conocimiento particular que su específica modalidad espiritual le confiere.

⁵⁰ Sino que se refiere al necesitado en general, cualquiera que sea su religión.

divina Realidad (al-Ḥaqq); ya que, en realidad, cuando muera su señor (*sayyid*)⁵¹, ha de retornar a Allāh cuanto de él corresponde a la existencia engendrada, tal como dispone el estatuto de la herencia, *según Su Palabra*: «Nosotros heredaremos la tierra y a quien la habita [lit. 'y a quien hay sobre ella'] (C. 19: 40)», en cuyo texto dice "quien" (*man*), no "lo que", y el pronombre personal indeterminado "quien" hace referencia a seres dotados de intelecto *no a animales o cosas*. A continuación añade la *aleyá*: «Y a Nosotros serán devueltos (C. 19:40)». Así pues, el siervo y lo que posee pertenecen a su señor, y también su gobierno le pertenece, puesto que la servidumbre es total"⁵².

5. Dice *además*: A quien responde a la llamada del Real (*al-Ḥaqq*) cuando Él le llama por medio del lenguaje de la Ley revelada (*lisān al-šarʿ*) -y Allāh no le llama *de hecho* sino por medio de ella⁵³-, Allāh le responde y *satisface* en cuanto Le pide⁵⁴. Así pues, di a sus siervos creyentes: «Escuchad a Allāh y al Enviado cuando os exhortan...(C. 8: 24)», ya que ni Dios -Exaltado sea- ni Su Enviado os exhortan sino a «aquello que os vivifica (C. 8: 24)».

⁵¹ Es decir, el cuerpo elemental -comparado a un dominio territorial en usufructo- se emancipa al desobedecer, siguiendo sus tendencias, al señor que temporalmente lo gobierna como delegado -el espíritu- y a cuya partida el cuerpo ha de volver necesariamente a la tierra que Dios, según la *aleyá*, "hereda".

⁵² Sobre la noción de *ʿubūdiyya*, 'servidumbre', y otros términos afines como *ʿibāda*, 'servicio', y *ʿubūda* 'servitud', en la obra de Ibn ʿArabī, véanse W. Chittick, *SPK*, pp. 310-311; M. Chodkiewicz, *Océan*, pp. 152-153, y S. Ḥakīm, *Muʿjam*, pp. 774-778.

⁵³ Otra posible traducción, a falta de una edición crítica, sería: "Quien escucha la llamada de Dios cuando le llama por la lengua de la revelación, y no Le pide sino por Él...". En este sentido podría compararse a la sentencia de R. Lulio: "Nada pide quien no pide por Dios" (V. *infra* C-3).

⁵⁴ Aquí se reitera la preposición *fī*, de modo que la expresión *fīmā daʿāHu fīhi*, puede significar también "[Dios le satisface] en lo que Le pide en la lengua de la Ley", si entendemos que el pronombre se refiere a 'lengua'.

6. Y dice: Como ya sabéis, y según está dispuesto en vuestra doctrina, «en Su mano -Enaltecido y Alabado sea- está la Soberanía (*malakūt*) de todas las cosas (C. 23: 88)», y Él tiene *total* autoridad sobre todas ellas.

7. Dice: «A Él vuelve todo (*al-amr kullu-hu*). SírveLe, pues...», oh, tú que escuchas, «y confía en Él (C. 11: 123)» en cuanto te solicita, pues Él no está desatento con respecto a las obras de sus siervos.

8. Y dice *así mismo*: Quien responde cuando se le llama, es escuchado cuando llama; y *Allāh* le responde cuando Le invoca, y le responde por la lengua de Su Enviado -*Allāh* le bendiga y salve-.

Esta breve traducción refleja bien el estilo y la estructura de la obra. Sin detenernos en el análisis de las sentencias traducidas, veamos ahora el extenso comentario a este nombre en el cap. 558 de *Futūḥāt*.

Tanto en lo expuesto como en la concisa definición que figura en la llamada "Presencia de las Presencias que congrega los más bellos nombres" (*Ḥaḍrat al-Ḥaḍarāt al-ḡāmi'a li-l-asmā' al-ḥusnā*)⁵⁵ de *Futūḥāt* -cuya traducción puede consultarse más adelante⁵⁶- o en el capítulo nº. 45 de *Kašf al-ma'nā*, dedicado al nombre *al-Mu'yīb*, se perfila el concepto de *iḡāba* que, según revelan estos textos, incluye tres nociones: 'escucha', 'respuesta' y 'satisfacción'. Así pues, al decir que Dios es *mu'yīb*, se hace referencia a tres aspectos diferentes y complementarios: (1) Dios escucha la llamada o la plegaria; (2) Dios responde a la petición o la súplica; (3) Dios satisface la necesidad. En la traducción, según el contexto en que aparezca

⁵⁵ Cf. *Futūḥāt*, IV, p. 324, lss. 9-11.

⁵⁶ V. "Comentario a los más bellos nombres divinos", nº. 47.

el término, se pone énfasis en una de estas acepciones; no obstante, conviene no olvidar que todas ellas se implican mutuamente, por lo cual, en ocasiones, se traduce *iḃāba* por el par 'escucha y respuesta'.

2. 3. LA DIVINA PRESENCIA DE LA SATISFACCION⁵⁷

(HADRAT AL-IYĀBA)

[Poema preliminar]⁵⁸

- (1) Sé complaciente cuando Dios te llama;
escucha Su llamado y obedece.
- (2) ¡Preserva el secreto! ¡Oh amigo *de Allāh*!
¡No divulgues aquello con lo cual os ha distinguido!
- (3) Y cuando te llame por algo que concierna a *otra* persona,
atiende y responde a lo que pide.
- (4) No seas como quien llega a Él lleno de codicia
y cuando obtiene beneficio *lo* dilapida.
- (5) Todo aquél cuyas cosas échanse a perder
ha de llegar a un encuentro temible *para él*.

[Sobre la receptividad (*infī'āl*)]

Se llama a quien accede a esta *Presencia* 'Siervo del Complaciente', y *esta Presencia* se denomina Presencia de la Pasión o Receptividad (*infī'āl*), pues el que de ella participa recibe incesantemente, como paciente (*munfa'al*), *las impresiones del agente* -y a esto se refiere lo que dicen *los filósofos* sobre los predicamentos

⁵⁷ Traducción íntegra del apartado titulado "La Presencia de la Satisfacción", correspondiente al Nombre divino *al-Muḥib*. Véase Ibn 'Arabī, *Fut.*, ed. El Cairo, 1911/1329 h. (reed. Beirut, s. f.) vol. IV, pp. 255-56; ed. Dār al-kutub al-'arabiyya al-kubrā, El Cairo, 1876/1293 h., vol. IV, pp. 327-29; ms. Evkaf Müzesi 1876 (vol. 32) -manuscrito autógrafa, Damasco, 636 H., ff. 118a-120a.

⁵⁸ Metro *jaff*.

(*maqūlāt*)⁵⁹ cuando afirman que algo es pasivo-, lo cual es una propiedad que no se afirma y demuestra con relación a la razón (*ʿaql*), sino únicamente con relación a la Ley revelada (*šarʿ*), ya que sólo se acepta por el atributo de la fe, a cuya luz se manifiesta y por cuyo ojo se percibe.

[Ahora continúa el Šayj hablando acerca de la receptividad y alude a la obligatoriedad de Su respuesta. Luego comenta el carácter mediador del Profeta:]

Dice Allāh -Enaltecido sea-: «Cuando Mis siervos te pregunten por Mí, estoy cerca...», es decir, *cerca* de vosotros, y no hay nada más próximo que la relación de la pasión (*infīʿāl*), pues la creación -y el hombre como criatura- (*jalq*) es por esencia paciente y receptiva (*munfaʿal bi-l-dāt*) y el Real (*al-Ḥaqq*) es aquí paciente y receptivo respecto a otro ente paciente (*munfaʿal ʿan munfaʿal*), ya que responde complaciente (*muʾyīb*) a la demanda (*suʿāl*) y la llamada (*duʿāʾ*), pues dice: «...y escucho la oración del que ora (*dāʿī*) cuando Me invoca...» -con lo cual Él mismo se prescribe la escucha y la respuesta (*huwa-l-muʾyīb li-l-iyāba*)⁶⁰ - y añade: «...¡Que Me escuchen, pues (C. 2: 186)» cuando les llamo! Y entiéndase que Dios no les llama hacia Él sino por medio del lenguaje de la Ley revelada (*lisān al-šarʿ*) y no les llama sino por ellos mismos (*bi-him*).

En efecto, al decir: «Quien obedece al Enviado obedece a Allāh (C. 4: 80)», Dios se reviste del Enviado y establece que la Ley no ha venido de él -del Profeta-,

⁵⁹ En lenguaje filosófico, este nombre se aplica, con distintos matices, a los conceptos que permiten una primera clasificación, en grupos muy amplios, de todos los seres reales y mentales. Para Aristóteles las categorías eran las diez nociones siguientes: substancia, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, situación y hábito. La pasión (*infīʿāl*, lat. *passio*), opuesta a la acción (*fīʿl*, lat. *actio*), es definida por Avicena como "la relación de la substancia con una disposición que hay en ella por esta cualidad, como la de ser cortada o calentada". Con relación al predicamento 'cualidad', la pasión designa las cualidades cambiantes por oposición a las cualidades durables. Cf. A. M. Goichon, *Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sīnā*, París, 1938, pp. 277-278.

⁶⁰ V. *supra* nota 37.

sino por medio de él; ya que no hay quien haya distinguido *la Ley*, ni haya contemplado la creación enviada (*jalq mab'ū*) a ellos -*el Corán*- sino el Enviado, cuyo exterior manifiesto es creación -*ser humano creatural*- (*jalq*), mas cuyo oculto interior es *divina Realidad esencial* (*Ḥaqq*). En el mismo sentido refiriéndose al Pacto o juramento de fidelidad al Profeta (*bay'*) ha dicho: «[Los que te juran fidelidad], sólo juran, en realidad, a Allāh (C. 48: 10)».

[Agente y paciente]

En la existencia engendradora (*kawn*) no hay más que agente y paciente (*fā'il wa-munfa'al*): (A) el agente (*fā'il*) es (1) la Realidad, el Verdadero (*al-Ḥaqq*), según Su Palabra: «[...] Dios os ha creado a vosotros y lo que hacéis (C. 37: 96)», mas también (2) la criatura (*jalq*) es agente, según Su Palabra: «¡Qué grata es la recompensa de los que obran [bien]! (C. 3: 136)», y Su Palabra: «¡Haced lo que queráis! Él ve bien lo que hacéis (C. 41: 40)».

Por otra parte, (B) el ente paciente (*munfa'al*) es o la (1) criatura (*jalq*), lo cual es sabido y manifiesto, o la (2) creación en la Realidad (*jalq fī Ḥaqq*)⁶¹, como es el caso de la respuesta (*iḡāba*), o la (3) Realidad en la creación (*ḥaqq fī jalq*), por aquello que los artículos de fe contienen (*'aqā'id*) acerca los atributos de Allāh, o bien, por último, (4) creación en creación (*jalq fī jalq*), por la acción que ejercen las energías espirituales (*himam*) en las criaturas, produciendo movimiento o reposo, reunión o separación.

⁶¹ Sobre la oposición establecida entre el término *ḥaqq* -nombre y adjetivo que designa "lo Real", la "Verdadera Realidad", Dios en tanto que entidad de la existencia, empleado con frecuencia como sinónimo de 'Allāh'-, y el término *jalq* -"creación", "criaturas", el hombre en tanto que ser creatural-, análoga a la contraposición de los términos 'Allāh'/'abd' -Dios/siervo-, v. W. C. Chittick, *SPK*, pp. 132-133, y S. Ḥakīm, *Mu'jam*, p. 426 (4).

[Esquemáticamente, ésta es la clasificación que el Šayj propone:

A. <i>Fā'il</i> :	1. <i>Ḥaqq</i>	B. <i>Munfa'al</i> :	1. <i>Jalq</i>
	2. <i>Jalq</i>		2. <i>Jalq fī ḥaqq</i>
			3. <i>Ḥaqq fī jalq</i>
			4. <i>Jalq fī jalq</i>

Sigue diciendo el Ḥā'imī sobre los dos tipos de *iḡāba*:]

Tras esto, has de saber que hay dos clases de respuesta:

(1) La respuesta de acatamiento (*iḡābat imtiṡāl*) que es la respuesta de las criaturas (*jalq*) con respecto a la exhortación o requerimiento del Real (*al-Ḥaqq*);

(2) y la respuesta de gracia (*iḡābat imtinān*) que es la respuesta del Real al requerimiento de las criaturas.

A la primera, la respuesta de las criaturas, es inteligible (*ma'qūla*), mientras que la segunda, la respuesta del Real, es transferida (*manqūla*), al ser Allāh mismo [...] quien por medio de ella -la revelación- nos informa acerca de Sí mismo.

[Sobre la proximidad de Dios y la inmediatez de la escucha]

En cuanto a Su atribución a Sí mismo del atributo de la proximidad (*qurb*) con relación a la escucha-respuesta (*iḡāba*) cuando dice: «...estoy cerca (*qarīb*) y respondo...(C. 2: 186)», esta es análoga a la descripción que de Sí mismo hace cuando dice que Él está más próximo al hombre «que la vena yugular (C. 50: 16)», descripción en la cual compara Su proximidad con respecto a Su siervo, con la proximidad del hombre respecto a sí mismo cuando éste se propone hacer una cosa

cualquiera y la realiza, sin que medie entre la solicitud⁶² y la respuesta, que es la escucha (*samāʿ*), lapso de tiempo alguno, ya que el instante de la llamada (*duʿāʾ*) es el instante *mismo* de la escucha-respuesta (*iḡāba*)⁶³.

Así pues, la cercanía de Allāh al atender a Su siervo es *igual* a la cercanía del siervo al atenderse cuando a sí mismo se dirige.

**[Acerca de la correspondencia entre el requerimiento
del siervo hacia sí mismo y hacia Dios]**

Asimismo, *inversamente*, lo que *el siervo* a sí mismo se pide semeja, de forma inmediata, aquello que el siervo requiere de su Señor con respecto a una necesidad precisa, y puede que *su Señor* realice lo requerido, o puede que no lo haga, así como el siervo, al impelerse a sí mismo *a hacer algo* con respecto a un asunto cualquiera, en ocasiones lleva a cabo lo requerido y a veces no lo realiza debido a algún motivo accidental *que lo impida*⁶⁴.

**[Sobre la divina renuencia comparada a la vacilación humana
y sobre la suspensión de la respuesta]**

Esta semejanza (*šibh*) únicamente tiene lugar *en el caso del Hombre* por haber sido creado según la Forma *divina* (*ṣūra*), y se funda en *el hecho de que* que Él se ha descrito a Sí mismo⁶⁵, atribuyéndose la renuencia o vacilación (*taraddud*)

⁶² En este caso, la formulación interna del propósito de actuar.

⁶³ La *iḡāba* es pues 'comunicación efectiva inmediata'.

⁶⁴ Más adelante se verá cómo Qūnawī parafrasea y comenta estas ideas en su tratado sobre los Nombres.

⁶⁵ V. *infra* el hadiz relativo a la vacilación (*taraddud*).

respecto a *las cosas*, lo cual explica el significado de la dependencia en la respuesta (*tawaqquf fī-l-iyāba*) pues la respuesta depende de lo que Allāh requiere de Sí mismo con relación a lo que hace en el caso particular del siervo *que pide algo contrario al divino decreto*.

Esto *-la vacilación divina y, por ende, la suspensión de la respuesta-* ha sido afirmado *por Él* al referirSe a Su acción de tomar con el puño (*qabḍ*) el ánimo o soplo vital (*nasama*) del creyente [según se relata en el hadiz que dice⁶⁶: «Nunca vacilo en cosa alguna que haga, del modo en que vacilo al tomar el alma del creyente que aborrece la muerte, pues Yo aborrezco causarle daño»]⁶⁷.

De modo que *ante esta situación, en la cual* el creyente (*mu'min*) aborrece la muerte y Dios aborrece afligir al creyente, dice Allāh de Sí mismo *-Exaltado sea-*: «Nunca he vacilado en cosa alguna que haya hecho [tanto como vacilo...]», con lo cual Se atribuye la vacilación respecto a las cosas (*taraddud fī ašyā'*) y, a continuación, establece un parangón con la divina renuencia (*taraddud ilāhī*) al decir *-Enaltecido sea-* «Nunca he vacilado... con una vacilación comparable a Mi renuencia a tomar el alma de un hombre de fe...». Esto es semejante a lo que sucede a quien se dispone a hacer algo, *pero* luego vacila, hasta decidirse por alguna *de las posibilidades* que le hacen vacilar.

[Sobre las clases de petición o plegaria (*du'ā'*)]

Hay dos clases de petición:

(1) La petición por medio del lenguaje articulado y la palabra (*du'ā' bi-lisān*)

⁶⁶ Inserto aquí la cita completa de esta tradición profética -en que Dios mismo habla-, cuyo previo conocimiento se da por supuesto en el texto, para facilitar la comprensión del pasaje que alude a varios fragmentos.

⁶⁷ V. Bujārī, *Ṣaḥīḥ, Riḡāq* 38. Cf. W. Graham, *Divine Word and Profetic Word in Early Islam*, La Haya, 1977, pp. 173-175.

nutq wa-qawl), (2) y la petición por vía de la expresión tácita del estado (lit. 'por medio del lenguaje del estado', *du'ā' bi-lisān ḥāl*).

La petición de palabra (1) es propia del Verdadero (*al-Ḥaqq*) y de las criaturas (*jalq*) que hablan lenguaje articulado; por otro lado, la petición tácita del estado (2) es propia de las criaturas (*jalq*), pero no es propia de Allāh, a no ser en un sentido trascendente.

La respuesta a la petición tácita por vía del estado es de dos tipos:

(2.1) La respuesta de gracia al solicitante (*iḡābat imtinān 'alā-l-dā'ir*) y (2.2) la respuesta de gracia a quien es objeto de la solicitud (*iḡābat imtinān 'alā-l-mad'ū*).

En cuanto a Su gracia, *el favor divino que recae* sobre el suplicante (2.1) consiste en la satisfacción (*qadā'*) de la necesidad por la cual ha pedido; *por otra parte*, Su gracia *recae también* sobre a quien se ha suplicado (2.2), pues gracias la necesidad *del que pide*, Su poder (*sultān*) se pone de manifiesto al satisfacerle con respecto a lo que había requerido.

Al ser humano (lit. 'la criatura'), por su parte, al recibir lo que manifiesta en él la omnipotencia divina (*iqtidār ilāhī*), corresponde un aroma (*rā'iḡa*) de gracia, y a tal poder determinante corresponde el favor de quien agració⁶⁸ al Enviado de Allāh -que Él le bendiga y salve- con el Islam; pues Él -Enaltecido sea- ha dicho *dirigiéndose al Profeta* con familiaridad: «[Los beduinos] te recuerdan su conversión al Islam como si, con ello, te hubieran agraciado...», tras lo cual le ordena que les diga: «Di: "¡No me recordéis vuestra conversión al Islam como si con ella me hubiérais agraciado! ¡Al contrario! Es Allāh quien os ha agraciado dirigiéndoos hacia la fe, si es que soís verídicos [en vuestra conversión] (C. 49: 17)».

Así pues, aquella merced (*minna*) a ellos dispensada sólo es debida a Allāh, no a Su Apóstol -que Allāh le bendiga y salve-, pues ellos, *los beduinos convertidos*, no se dejan llevar sino hacia Allāh, ya que el Mensajero no les ha llamado hacia sí

⁶⁸ En ms. *mann man manna*, f. 119b, lss. 10-11.

mismo, sino únicamente hacia Él; de modo que al decirles «...si sóis verídicos...», quiere significar '*verídicos* en vuestra fe en lo que he transmitido', parte integrante de lo cual es *la afirmación de* que la guía (*hidāya*) está en la mano de Allāh que guía con ella a quien quiera *guiar* de entre sus siervos, y no está en manos *del hombre o* de criatura alguna.

Por otra parte, el Profeta -que Allāh le bendiga y salve- ha explicado, refiriéndose a lo que hemos mencionado, que a ellos corresponde un perfume en la *concesión de la gracia*. [...] Y mencionó la victoria de los aliados medineses del Profeta (*nuṣrat al-anṣār*), quienes le protegieron cuando su *propio* pueblo le perseguía y le obedecieron cuando su gente le desobedecía, emulando con su proceder lo que el Enviado de Allāh -que Él le bendiga y salve- establecía. A aquello Se refiere -Enaltecido sea- al decir a Su Profeta: «¿Acaso no te encontró huérfano y te recogió?; ¿no te encontró extraviado y te dirigió?; ¿no te encontró pobre y te enriqueció? (C. 93: 6-8)».

Dado que las bendiciones *divinas* (*niʿam*) son gratas y deseables de por sí, y la *gracia* que predomina sobre las otras y supera a las demás es el amor al Benefactor (*ḥubb al-munʿim*) -por lo cual algunos afirman por intelección que el agradecimiento al Benefactor es necesario-, Allāh ha estatuido la comunicación de los favores (*taḥaddut bi-l-niʿam*) *divinos* como forma de agradecimiento. De este modo, cuando el necesitado escucha la rememoración del Benefactor, siente inclinación hacia Él por natural simpatía y Le ama. Así pues, Allāh le encomienda que hable de los favores con que le ha agraciado, diciendo: «Y la gracia (*niʿma*) de tu Señor, ¡comunicála! (*fa-ḥaddit*) (C. 93: 11)» para que pueda llegar *a todos*, al próximo y al distante; y ha dicho refiriéndose al ser humano: «Al huérfano, ¡no le

oprimas!...» y «al que inquiere⁶⁹» -es decir, *al que procura* conocimiento (‘ilm)- «...¡no le rechaces! (C. 93: 9-10)».

Por este mandato divino, la Gente de Allāh rememora los favores con que Él les ha agraciado *por el don* de los conocimientos y la sabiduría acerca de Él y de los carismas espirituales. Las gracias *divinas* son externas e internas, manifiestas y ocultas, y Allāh ha colmado de ellas a Sus siervos, según Su Palabra: «...y Él os ha colmado de Sus gracias, visibles y ocultas (C. 31: 20)».

Cuanto he comentado -*dice el autor para concluir*- es sólo una parte de lo que brinda esta Presencia de la Pasión, «y Allāh dice la verdad y guía por el Camino (C. 33:4)».

⁶⁹ Siguiendo su proceder hermenéutico característico, que permite diversas interpretaciones de un mismo pasaje siempre que cada una de ellas se ajuste a la letra del texto, con lo cual legitima todos los sentidos posibles autorizados por la lengua, Ibn ‘Arabī interpreta el término coránico *sā’il* con el sentido de ‘el que procura sabiduría’. En árabe, la raíz *s-’-l* significa, en efecto, ‘preguntar’, pero también ‘pedir’, por lo cual, en esta aleya, el part. act. ‘*sā’il*’ se entiende generalmente como ‘mendigo’: «Al mendigo, ¡no le rechaces!»; sin embargo, Ibn ‘Arabī la interpreta aquí, al referirse a la comunicación, enlazándola con la aleya siguiente, con el sentido de ‘inquirir conocimiento’.

3. LA POSTERIDAD DE IBN ʿARABĪ

Dedicaremos ahora nuestra atención al estudio de algunas obras sobre los nombres divinos, escritas por autores posteriores al Šayj, herederos y continuadores más o menos directos de su enseñanza.

3. 1. 1. Comentario de Qūnawī sobre el nombre *al-Muʿīb*

En su obra sobre los Nombres de Dios, *Ḥaqāʾiq al-asmāʾ fī šarḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā*, cuya edición crítica preparo, el šayj Šadr al-Dīn al-Qūnawī (m. 1274), heredero espiritual de Ibn ʿArabī, sigue también el orden de la lista de Walīd, a la cual nos hemos referido antes, con pocas variantes⁷⁰.

Como puede apreciarse al leer la explicación dedicada en su *Ḥaqāʾiq al-asmāʾ* al Nombre *al-Muʿīb*, Qūnawī sigue muy de cerca, a veces casi al pie de la letra, la exposición de Ibn ʿArabī sobre el mismo tema, en la correspondiente sección del capítulo 558 de *Futūḥāt*. Aunque esta obra de Qūnawī es también muy extensa, las secciones dedicadas a cada Nombre son más breves que los apartados de este comentario akbarí. Los temas principales entorno a los cuales se estructura este apartado son los tipos de *iḡāba* -paráfrasis del texto de *Fut.*-, y las nociones de conformidad o discordancia entre la petición y la respuesta. Traduciré sólo la primera parte, sobre los tipos de *iḡāba*, para que pueda apreciarse que éste es, principalmente, un comentario al comentario de Ibn ʿArabī.

⁷⁰ Variantes comunes tales como la adición de *al-Muʿīb* antes de *al-Mānīʿ*, o el comentario conjunto de *al-Wāḥid* y *al-Aḥad*, donde Walīd menciona sólo *al-Wāḥid*.

3. 1. 2. Traducción (parcial) del Nombre *al-Mu'yīb*⁷¹

[Definición]

"El Respondedor (*al-Mu'yīb*) es Aquel a quien se dirige, en virtud de Su proximidad y de Su escucha, la invocación (*du'ā'*) de Sus siervos; Él es quien responde al siervo antes de que éste exprese su requerimiento, otorgándole más de lo que le corresponde o merece.

[Dos clases de *i'yāba*]

Sabe que hay dos tipos de *i'yāba*: (1) la respuesta de acatamiento u obediencia (*i'yābat imnīāl*) y (2) la respuesta de gracia (*i'yābat imtinān*).

La primera es (1.1) respuesta del siervo a los mandatos del Real o (1.2) respuesta de las criaturas (*jalq*) entre sí, unas a otras.

La segunda es la escucha-respuesta del Real al requerimiento (*du'ā'*) de las criaturas (*jalq*), la cual es semejante (*šibh*) a la respuesta del ser humano a sí mismo, es decir, a su propia alma, cuando ésta le inquiere, sin que medie entre la llamada interior del hombre y su escucha-respuesta lapso alguno de tiempo, ya que el instante de la llamada coincide con el instante mismo de la escucha.

Análogamente, la proximidad del Real respecto a la escucha del siervo es como la proximidad del siervo respecto a su propia escucha de sí, según ha manifestado el Real, al describir esta proximidad Suya, diciendo -Enaltecido sea-: «Estamos más cerca de él [del hombre] que su misma vena yugular (C. 50:16)», con

⁷¹ Sigo principalmente, para esta traducción, la versión del ms. Asir Ef. 431/21a-113a (v. ff. 73a-74a), fechado en el 865 H., cotejando también la copia Carullah 1001/1a-58a (ff. 32b-33b), del 1022 H.

lo cual asemeja Su proximidad respecto al siervo con la proximidad del siervo respecto a Sí mismo.

Así como lo que el siervo requiere de sí mismo, con respecto a una necesidad específica, a veces es realizado por él y otras veces no lo realiza, debido a algún incidente *que lo impida* o bien, a *una rectificación por una necesidad más perentoria*, de igual manera, cuando el siervo requiere algo a su Señor con respecto a una necesidad específica, puede que Él realice lo que Le pide o puede que no.

Mas lo expuesto se refiere única y exclusivamente a la respuesta del requerimiento o petición (*iḡābat al-su'āl*) y no a la respuesta de la llamada o invocación (*iḡābat al-du'ā'*), puesto que la invocación (*du'ā'*) es el llamamiento (*nidā'*) hacia Allāh diciendo: «¡Oh Allāh», llamado al cual necesariamente comparece el Real para responder «Heme aquí» (*labbayk*), según corresponde a todo el que Le invoca. Luego, lo que sigue después difiere ya de la llamada (*du'ā'*) *propia*mente dicha.

En efecto, a continuación de la invocación o llamamiento, se enlaza con *la expresión de las necesidades y ruegos* (*ḥawā'iḡ*), es decir, *la expresión* de lo que alberga el pensamiento o ánimo *del suplicante*, que constituye la motivación de su llamada, y cuya satisfacción no ha sido garantizada por el Respondedor, de modo que si quiere lo decreta y *entonces se realiza* y, si no, pues no, en virtud de la fuerza del vínculo (*rābiṭa*) o la carencia de tal". (Fin de la cita).

3. 2. El Siervo del Satisfaciente:

Comentario de Qāṣānī al nombre *al-Muḡīṭ*

Según explica 'Abd al-Razzāq al-Qāṣānī (m. 730/1330) en el capítulo consagrado a la letra 'ayn de su obra *Terminología técnica del sufismo* (*Iṣṭilāḡāt al-ṣūfiyya*), los 'abādila, los *que reciben el nombre de Siervos de Allāh* "son quienes

actualizan las *onomatofanías*⁷²; los cuales, al realizar la realidad *esencial* (*ḥaqīqa*) de uno de Sus Nombres -Enaltecido sea- y revestirse de la cualidad (*ṣifa*) que constituye la realidad *esencial* de tal Nombre, se remiten a Él por su servidumbre (*ʿubūdiyya*), contemplando el Señorío (*rubūbiyya*) de aquel Nombre *particular*, de modo que su servidumbre y *adoración* a la Realidad (*al-Ḥaqq*), por lo que se refiere a Su Señorío sobre ellos, depende virtualmente de este Nombre específico; debido a lo cual se llama a uno de ellos 'Siervo del Proveedor' (*ʿAbd al-Razzāq*) y a otro 'Siervo del Poderoso' (*ʿAbd al-ʿAzīz*), o bien, 'Siervo del Agradador' (*ʿAbd al-Munʿim*) y así sucesivamente."

Si *ʿAbd Allāh* es "el siervo en quien Allāh se epifaniza por medio de todos Sus Nombres...", síntesis de los *ʿabādila*, *ʿAbd al-Muʿīb* es, más específicamente, el siervo en el cual la *divina* Realidad se *autorevela* por medio de Su Nombre *al-Muʿīb*. Según Qāṣānī, el 'Siervo del Respondedor' (*ʿAbd al-Muʿīb*) es "quien ha respondido al llamamiento del Real (*al-Ḥaqq*) y Le ha obedecido al escuchar Su Palabra: «Responded al que llama a Allāh (C. 2:186)»; y aquél a cuya llamada ha respondido Allāh autorevelándose para él por medio de la *onomatofanía* de *al-Muʿīb*."

De modo que *ʿAbd al-Muʿīb* responde a todo el que, de entre Sus siervos, llama a Allāh por una necesidad, ya que él es *parte* y *canal* del cumplimiento de la respuesta general que Allāh se ha impuesto a Sí mismo [...] -Exaltado sea- al decir: «Cuando Mis siervos te pregunten por Mí, estoy cerca y escucho la llamada del que ora cuando Me invoca. ¡Que Me escuchen, pues...! (C. 2: 186)»; ya que, en efecto, *ʿAbd al-Muʿīb* considera las llamadas de los otros como llamada suya propia en virtud de la proximidad y la unidad (*tawḥīd*) necesaria para la fe testimonial (*imān ṣuhūdī*), según Su Palabra: «¡...y que crean en Mí! (C. 2:186)». (Fin de la cita).

⁷² Es decir, 'los partícipes (lit. 'señores') de las *autorevelaciones* de los Nombres divinos (*arbab al-taʿalliyāt al-asmāʾiyya*). He considerado oportuna la creación del neologismo 'onomatofanía' para traducir el término *taʿallī asmāʾī* o *taʿallī ism* empleado por los pensadores akbaríes.

3. 3. El Libro de las Epifanías de ʿĪlī

En el *Kitāb al-manāẓir al-ilāhiyya*⁷³ o *Libro de las Epifanías*, el sufí ʿAbd al-Karīm b. Ibrāhīm al-ʿĪlī de Bagdad (m. 832/1428 d.C.), maestro también de estirpe ḥātimī, dedica al tema de los Nombres y Atributos divinos tres secciones sucesivas, las cuales, como las restantes secciones de la obra, constan de dos partes: A cada *manẓar*, manifestación de un aspecto divino en el hombre, corresponde un 'perjuicio' (*āfa*) derivado de él, un obstáculo que el *viator* ha de superar.

Traduzco a continuación, intentando respetar al máximo el estilo de al-ʿĪlī, dos de estas secciones -dedicadas, respectivamente, a la teofanía de los Atributos y al dejamiento de sí mismo-, en las cuales se tratan dos aspectos sumamente relevantes de la *iḡāba*, ya formulados antes de otro modo, a saber, (1) la respuesta divina a quien ruega por los Atributos divinos y (2) la respuesta, a quienes invocan a Allāh por Sus Nombres, por parte de aquel en quien se realiza el dejamiento de sí.

3. 3. 1. La visión de la teofanía de los Atributos

(*Manẓar taḡallī al-ṣifāt*)

En esta epifanía se contemplan los Atributos esenciales del Real (*ṣifāt al-Ḥaqq al-naṣfiyya*)⁷⁴ -Enaltecido sea-, y siempre que se te manifiesta uno de Sus

⁷³ El término *manẓar*, pl. *manāẓir*, tiene también las siguientes acepciones: 'vista panorámica, espectáculo, perspectiva, escena(rio); mirador, atalaya, altura, observatorio'. El título de la obra podría traducirse, así pues, como *Tratado de las divinas Perspectivas*. Los *manāẓir* son, en este contexto, los lugares de manifestación de las epifanías divinas que revelan diferentes perspectivas del conocimiento de la Realidad. Los capítulos están ordenado como grados progresivos de realización espiritual.

Para la traducción del pasaje aquí citado he empleado dos copias manuscritas de la obra, pertenecientes ambas a los fondos de la Indian Office Library: Ar. Loth, ms. 666 (v. 38b-39a) y ms. 1038 (v. 185a-185b).

L. Massignon editó dos de estos *manāẓir* -*manẓar al-talwīn* y *manẓar jalʿ al-ʿidār*- en su obra *Recueil de textes inédits*, París, 1929, p. 149.

⁷⁴ Es decir, los atributos *personales* de la divina Realidad.

Atributos esenciales, se extingue uno de los atributos de tu 'yo' (*ṣifāt nafsīyya*) hasta que se extingan todos los atributos propios de ti. De este modo, cuando contemples Su descripción (*wasf*), entonces sabrás que tu vida, tu ciencia, tu voluntad, tu poder, tu oído, tu vista y tu palabra, todo ello está adscrito a Él así como se te había adscrito a ti. Así pues, tú no tienes atributo propio, ya que tus atributos son los atributos de Allāh -Enaltecido sea-.

De esta manera verificas que, en realidad, tu no tienes vida propia, pues la vida es Su Vida, y no tienes ciencia alguna, pues la ciencia es Su Ciencia, ni tienes voluntad en absoluto, ya que la voluntad es Su Voluntad, ni poder, pues el poder es Su poder, ni oído, vista o palabra, pues el oído, la vista y la palabra son Su Oído, Su Vista y Su Palabra.

Cuando se manifiesta esta epifanía⁷⁵, Allāh responde a quien suplica por tales atributos, cuya actualización (*wuqūʿ*) no se contempla sino en Él, de modo que tú quedas libre de la pretensión (*daʿwā*) de atributos propios, al contemplar y dar testimonio, por revelación mística (*kaṣf*) y por divina providencia (*ʿināya*), de que pertenecen únicamente a Allāh -Enaltecido sea-, con lo cual se te revela en esta teofanía el conocimiento de la verdadera existencia, y esta ciencia constituye para ti una de las ciencias de la profesión de la Unidad divina (*tawḥīd*).

3. 3. 2. Obstáculo de esta epifanía

(*Āfat ḥādā-l-manẓar*)

Su deficiencia consiste en ese residuo que resta (*baqiyya*) en ti y por el que se te atribuyen los atributos esenciales propios, lo cual constituye un velo, al ser tal resto residual una pervivencia de tu 'yo personal'. Ya nos hemos referido a la

⁷⁵ Lit. 'En este lugar epifánico (*fī ḥādā-l-manẓar*)'.

teofanía de los atributos, atributo por atributo, en nuestro libro *al-Insān al-kāmil*⁷⁶, y también hemos indicado la manera en que esto tiene lugar (*kayfiyya*) en otro libro nuestro titulado *Qutb al-ʿayyāʾib wa-fulk al-garāʾib*, de modo que, si quieres verificarlo, consulta cualquiera de ellos.

3. 3. 3. La epifanía de la frase: «Deja tu 'yo' y ven»

(*Manẓar «utruk nafsaka wa-taʿāl»*)⁷⁷

El dejamiento del 'yo personal' (*nafs*) consiste en la denegación del principio de individuación, la haecceidad, (*ḡuhūd al-anniyya*), y la afirmación de la Ipseidad (*huwiyya*) divina en lugar de tu haecceidad, en razón de lo cual tú no eres tú, sino que tú eres Él, aunque *en última instancia* tú no eres Él porque *sólo* Él es Él.

Pues bien, en este lugar de contemplación (*mašhad*)⁷⁸, los Nombres del Real -Enaltecido sea- se te adscriben a ti, de manera que **tú respondes a los que invocan por por medio de ellos**, y así, cuando alguien dice: «Oh Allāh», tú le respondes: «¡Heme aquí a tu disposición! (*labbayka wa-saʿdayk*)»; **mas en realidad no eres tú mismo el que responde (*muʾyib*)**, sino que es Allāh el que responde a quien Le invoca en virtud de una sutileza divina (*latīfa ilāhiyya*) que sólo conoce el gnóstico que la descubre por vivencia gustativa directa y auténtica revelación.

⁷⁶ V. ʿYālī, *al-Insān al-kāmil*, El Cairo, 1929.

⁷⁷ Célebre sentencia del sufí Abū Yazīd al-Bastāmī (m. 874 d. C.). V. Badawī ʿAbd al-Rahmān, *Šaḡḡat al-šūfiyya*, Beirut, Dār al-Qalam, 1978, 3ª ed., 230 pp.

⁷⁸ Nombre de lugar, análogo a *manẓar*, que significa 'contemplación', 'visión teofánica'. Cf. *Contemplaciones*, I, nota 1. Los nombres de lugar tales como *mašhad* pueden originar diversas traducciones: 'lugar de contemplación' o 'lugar epifánico' si se considera el lugar en sí desde las perspectivas humana o divina respectivamente; 'contemplación' o 'visión teofánica', si se considera el término, no en tanto que lugar sino en tanto experiencia, desde la perspectiva humana de tal fenómeno.

En este lugar de contemplación (*mašhad*) los Nombres divinos descienden sobre ti, revelándose nombre por nombre, y asimismo se revelan los Atributos del Compasivo (*ṣifāt rahmāniyya*), atributo por atributo, y tú recibes de ellos según tu estado lo requiera, en conformidad con la capacidad de tu receptividad (*qābiliyya*) y la realización de la revelación *que hayas verificado*, de modo que conoces así, de entre las ciencias de las divinas Presencias (*ladunniyya*)⁷⁹, la ciencia de la Presencia de Sí mismo (*Ḥaḍrat naḥsiyya*) y cuanto depende de ella, ya se trate de cometidos (*ṣu'ūn*), requerimientos, atribuciones, relaciones, lo externo y lo interno, la prioridad o la posterioridad, u otras cosas relacionadas.

3. 3. 4. Obstáculo de esta epifanía:

Su deficiencia consiste en tu ocultamiento o aislamiento (*iḥtiyāb*) con las luces de los Nombres y Atributos, al describirte por medio de ellos, con respecto a Sus Presencias y a las alocuciones entre unas y otras acerca de lo que contiene el interior de Sus realidades esenciales, de cuanto pertenece y corresponde a Allāh -Enaltecido sea-. Y esto constituye un velo (*hiyāb*); no obstante, si lo atraviesas eres *entonces* transportado a las disertaciones (*muḥāḍarāt*) de los Nombres y Atributos y escuchas los discursos o alocuciones de los unos a los otros en la medida en que lo permita la capacidad de tu receptividad. Y Allāh es el Auxiliador, no hay más Señor que Él". (Fin de la cita).

⁷⁹ «...y le hemos enseñado [a Jaḍir] una ciencia de Nosotros (C. 18:65)». Como expresión hecha *ladunnā* significa 'entre nosotros'. Para traducir la expresión 'min ladunnā' en este contexto, en el cual ŸIII trata de los Nombres, he tenido en cuenta las palabras de Ibn 'Arabī en la primera sección del *Kitāb al-ʿabādila* (f. 2a), en donde dice: «Cuando Allāh se designa a Sí mismo por el plural, empleando por ejemplo *innā* ('ciertamente, Nosotros') o el pronombre *naḥnu* ('Nosotros'), se refiere a las realidades múltiples de los Nombres divinos». Así pues, entiendo que las ciencias *ladunniyya*, 'de junto a Nosotros' son aquí las ciencias de las *ḥaḍarāt*, las Presencias de los Nombres.

3. 4. Sobre el comentario a los nombres de ʿYurʿānī

El célebre naqšbandī, ʿAbd al-Rahmān b. Aḥmad al-ʿYāmī Qiwām al-Dīn, nacido en 1414 d.C., falleció en Herat el 10-11-1492. Recientemente ha tenido lugar pues el quinto centenario solar de su muerte.

A ʿYāmī se atribuye un opúsculo en árabe sobre los Nombres de Dios, *Šarḥ al-asmāʾ al-ḥusnā*⁸⁰, el cual no ha sido objeto de estudio hasta el momento. En un total de sólo cinco páginas, el autor resume el significado esencial de los noventa y nueve Nombres divinos siguiendo también el orden de la lista de Walīd. Algunos Nombres dan lugar a un comentario más amplio que incluye diversas acepciones o distintas interpretaciones, como en el caso de 'Allāh' o *al-Fattāḥ*, mientras que otros -en su mayor parte- son objeto de una definición extremadamente concisa, como sucede en el caso de *al-Muʿīb*, del cual se dice únicamente que «responde los ruegos» (*al-Muʿīb yuʿību-l-aḍʿiya*).

Al consultar el ms. de Berlín tuve ocasión de descubrir que no se trata de un escrito de ʿYāmī. He comprobado que el autor del opúsculo es en realidad ʿAbd Allāh b. Muḥammad al-Šarīf al-ʿYurʿānī cuyo texto sobre los nombres -que no figura entre los mencionados por Brockelmann⁸¹- es idéntica al ms. de Berlín erróneamente atribuido a ʿYāmī. La falsa atribución se debe a mi juicio a que el ms. berlinés fue copiado de otro ms. en que sólo figuraba el patronímico del autor *al-ʿYurʿānī* cuyo comienzo no se leía bien, de modo que el copista sólo copio *yānī* -sin punto sobre la letra *nūn*-, que es la única referencia al autor que consta en el *incipit* de la copia berlinesa. De ahí que en la catalogación se leyera *ʿYāmī* interpretando la *nūn* sin punto

⁸⁰ Ms. 2237 de Berlín (Mq. 427/ff. 20a-22b) Cf. GAL, II, p. 207. Comienzo del ms.: *ḥadā šarḥ asmāʾ [Allāh] al-ḥusnā li-Mawlāna ʿAbd al-Rahmān al-ʿYāmī*. Fin: *fa-ḥadihi hiya-l-asmāʾ al-ḥusnā al-wārīda fī-l-riwāya al-mašhūra*...(siguen súplicas y bendiciones).

⁸¹ V. GAL II, 216-217. Puede apreciarse la tendencia del autor del *K. al-Taʿlīfāt* a los resúmenes y a los comentarios de otros comentarios (*šarḥ šarḥ*), de los cuales menciona Brockelmann hasta cinco diferentes (v. 18, 19, 26, 28 y 30).

diacrítico como *mīm*, lo cual dio lugar a la atribución de autoría a ‘Abd al-Rahmān al-Ŷāmī.

En este opúsculo, Ŷurŷānī menciona a varias autoridades con cuyas obras parece familiarizado. Entre quienes sostienen la tesis de que el nombre Allāh es un nombre propio consolidado o estacionario (*‘alam ŷāmid*) que no tiene etimología, es decir, que no deriva de otro nombre (*lā ištiqāq la-hu*) se cita a al-Jalīl, a Sībawayhi⁸², a un tal Marwaṭī⁸³, transmisor de Abū Ḥanīfa⁸⁴ y el imām al-Šāfi‘⁸⁵, a Abū Sulaymān al-Jaṭṭābī⁸⁶ y a *Abū Ḥāmid* al-Gazālī. De entre todos ellos Ŷurŷānī no vuelve a mencionar a lo largo del texto más que a Gazālī, a quien cita al menos en cuatro ocasiones, lo cual parece sugerir que la obra *al-Maqṣad al-asnà* pudo ser fuente de inspiración, punto de partida o referencia para la redacción de esta somera explicación de los Nombres.

No obstante, la mención de otro autor, Sayf al-Dīn al-Āmidī (m. 1233 d.C.), en un par de ocasiones, nos incita a considerar la posibilidad de que una obra suya

⁸² Sībawayhi, Abū Bišr ‘Amr b. ‘Uṭmān b. Qanbar, cliente (*mawlā*) de la tribu árabe de al-Ḥārīt b. Ka‘b, nació probablemente en al-Bayḏā’, en el distrito de Šīrāz. Siendo joven marchó a Basora, donde estudió bajo la dirección de renombrados eruditos de la lengua, entre los cuales destaca al-Jalīl b. Aḥmad, fallecido en el año 175 H./791 d.C. La fecha de muerte de Sībawayhi no se sabe con certeza: diversos autores la sitúan en el año 177 o en la década de los ochenta. (Cf. *EP*^I, IV, p. 397-8; *GAL*, I, p. 100-102).

⁸³ No he identificado a ningún autor que responda a este patronímico, derivado quizá de Marwa, una de las rocas que sirven de referencia para la realización del *sa‘y* o marcha, durante la ‘*umra* o peregrinación menor.

⁸⁴ La grafía es confusa en el ms. de Berlín, pero clara en el de Estambul. Sobre Abū Ḥanīfa al-Nu‘mān b. Ṭābit, teólogo y epónimo de la escuela jurídica hanafī (699/767 d.C.), véase *EP*², I, pp. 123-4.

⁸⁵ Sobre al-Imām Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Idrīs (767/820 d.C.), fundador y epónimo de la escuela jurídica šāfi‘ī, véase *EP*^I, IV, pp. 252-4.

⁸⁶ Al-Jaṭṭābī (m. 998 d.C.) escribió un tratado sobre los Nombres de Dios, hoy desaparecido, cuyo contenido ha quedado recogido, en gran parte, en el *K. al-Asmā’ wa-l-ṣifāt* de Abū Bakr al-Bayhaqī (m. 1066 d.C.). Cf. Guimaret, *Noms*, pp. 18-19).

inédita, *Abkār al-afkār fī uṣūl al-Dīn*⁸⁷, haya sido la que ha servido de soporte y referencia para esta reflexión de ʿYurʿānī sobre el significado de los Nombres, ya que en esta obra al-Āmidī sigue, también él, la lista de Walīd y, por otra parte, su comentario de los Nombres se inspira a su vez en la mencionada obra de Gazālī.

Próximamente presentaré una edición crítica del opúsculo acompañada de un estudio comparativo que muestre hasta qué punto este texto puede considerarse una síntesis del comentario a los Nombres incluido en la citada obra de al-Āmidī.

⁸⁷ Ms. Aya Sofya 2165, ff. 291b-297b. Cf. Guimaret, *Noms*, p. 34.

4. El nombre *Muŷīb* entre los moriscos

Mohamad Rabadán, natural de Rueda de Jalón (en Zaragoza, España), villa en la que vivió en calidad de morisco hasta 1610 aproximadamente -fecha en que su comunidad fue exiliada- escribió, entre otras notables obras en verso, el poema titulado *Los Nombres de Dios*⁸⁸, en el cual dedica a cada Nombre una "declaración por modo de rogatiua y petiçion ad Alla", como la que -referida al nombre *al-Muŷīb*- citamos a continuación:

"ye muchibu: Respondedor a las uoces
de los congoxados ruegos
que a los tales ba tu arahma
mas presto que el pensamiento"⁸⁹.

Veamos ahora una súplica dirigida al nombre *al-Muŷīb*, contenida en la "Letanía de los nombres de Dios" -capítulo dedicado a los Nombres en una obra morisca aljamiada⁹⁰-, que dice así:

"¡*Oh Respondedor!* Responde a quien te ruega con tus nombres santos, y haz que yo sea de los que responden a tus mandatos y siguen a tus profetas"⁹¹.

Este opúsculo de súplicas correspondientes a los 99 Nombres de Dios constituye en realidad la traducción íntegra de un tratado de Ibn ʿAbbād de Ronda,

⁸⁸ M. Rabadán, *Poemas de Mohamad Rabadán*, ed. de J.A. Lasarte López, Zaragoza, 1991, pp. 303-318.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 314, versos 331-334.

⁹⁰ Manuscrito n.º. 5223 de la Biblioteca Nacional de Madrid, ff. 24-33v.

⁹¹ A falta de una transliteración correcta de la aljamía, cito la versión de P. Longás Bartibás, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, 1915, ("Letanía de los nombres de Dios", pp. 111-121). Tengo noticia de una próxima edición de este...

llamado *al-Adʿiya al-murattaba ʿalà al-asmāʾ al-ḥusnà*⁹², erróneamente atribuido a la pluma de Ibn ʿArabī en una edición egipcia bajo el título *al-Nūr al-asnà*⁹³.

5. Los nombres del Profeta

Entre los musulmanes se practica una forma de *dikr* consistente en la repetición, a modo de jaculatoria, de los llamados "nombres del Profeta", o pronunciados en voz audible o bien evocados en silencio, internamente. Las listas que recogen estos nombres figuran con frecuencia en los devocionarios y son recitadas tanto en privado como en las reuniones de las cofradías.

Con frecuencia estos nombres se enumeran con ayuda de la *ṣubḥa* -especie de rosario, en general de 33 o 99 cuentas- también empleada para la recitación de los 99 Bellísimos Nombres de Dios. Las letanías de los nombres de Muḥammad -las cuales contienen un número variable de nombres- constituyen un modo de bendición al Profeta y, por otro lado, contribuyen a interiorizar su función modélica ideal, brindando al devoto la posibilidad de participar de la "luz mahomética" (*nūr muḥammadiyya*).

Entre los nombres del Enviado que aparecen en una de estas listas, la cual figura en un "Libro de oraciones al Profeta"⁹⁴, cuatro están particularmente

⁹² Cfr. P. Nwyia, *Ibn ʿAbbād de Ronda (1332-1390)*, Beirut, 1961, p. 86. Aprovecho la ocasión para responder a la pregunta formulada en la nota 2 de la pág. citada: esta versión morisca del opúsculo de Ibn ʿAbbād es en efecto anónima y en el original manuscrito -según he podido comprobar- no aparece mención alguna de su nombre, ni referencia a su autoría.

Véase la ed. árabe de este opúsculo, realizada por P. Nwyia, en Ibn ʿAbbād, *Lettres de direction spirituelle*, Beirut, 1973 (nueva ed.), "Appendice D: Méditation sur les Noms divins", pp. 204-212.

⁹³ Ibn ʿArabī, *al-Nūr al-asnà bi-munaṣṣat Allāh bi-asmāʾi-Hi-l-ḥusnà*, El Cairo, 1924. Edición realizada -según supongo- a partir de un ms. caiota cuya referencia no se menciona.

⁹⁴ Cf. Ibrāhīm, Muḥammad Ismāʿīl, *Kitāb al-salawat alā al-nabī*, Dār al-Ṭaqāfa al-ʿarabiyya li-l-ṭibāʿa, El Cairo, s.a. Remito para más referencias biográficas sobre el tema al artículo de M. Epalza, "Los Nombres del Profeta en la Teología Musulmana", *MISCELANEA DE COMILLAS*, XXXIII, 1975, n.º. 63, pp. 149-203.

relacionados con nuestro tema: Muḥammad recibe, entre otros, los nombres de Apóstol, Llamado, Dispuesto y Atendido.

Dos de ellos, participios activo y pasivo respectivamente de la raíz *d-^c-w* en forma I, están realacionados con la noción de *du^cā'*:

(1) **Apóstol** (*dā^cī*) es -según explica el autor del manual- "el que invita a ir a Dios". Como participio activo de la raíz *d-^c-w* significa "predicador, el que invita a seguir a Dios, apóstol de una causa". Aparece siete veces en el Corán.

(2) **Llamado** (*maḍ^cū*), "Dios le llamó en el Corán -comenta el autor- al decirle: ¡Oh, Profeta!". Se trata del participio pasivo de la misma raíz y tiene el significado de "llamado, invitado". No es término coránico, pero, ciertamente, en el Corán, Dios se dirige al Profeta, en numerosas ocasiones, con la advocación "¡Oh Profeta!".

Otro par de nombres, participios activo y pasivo de la raíz *ḡ-w-b* está directamente relacionado con el término *iḡāba*, nombre de acción de la misma forma verbal (forma IV):

(3) **Dispuesto** (*muḡīb*): "está siempre dispuesto, a las órdenes de su Señor". Participio activo, cuyo significado es "el que da una respuesta", "el que está dispuesto". En el Corán se aplica a Dios y también a los hombres, cuando Noé invoca a Dios (C. 37:75).

(4) **Atendido** (*muḡāb*) es un participio pasivo, con el significado de "escuchado, que obtiene respuesta". No es término coránico, pero ha sido empleado abundantemente en las obras hagiográficas y en diccionarios biográficos tales como la *Takmila* de Ibn al-Abbār, en los cuales se dice que alguien es *muḡāb al-da^cwa* cuando, en virtud de su santidad, Dios responde a sus llamadas y sus ruegos⁹⁵.

⁹⁵ Otra lista de nombres del Profeta, sacada de la muy difundida *Dala'il al-jayrāt* del šayj 'Imrān al-Zannāṭī, recoge también estos cuatro epítetos. Cito la versión inglesa de Tosun Bayrak:

Dā'ī: The one who calls to faith and Islam.

Maḍ'ū: The one who heard and accepted the divine call.

6. La petición y la plegaria en la obra de Raimundo Lulio

Presentaré a continuación algunos textos de Ramon Llull sobre las nociones de petición y respuesta con la intención de que pueda establecerse una comparación efectiva entre las ideas lulianas y el estilo empleado en las dos obras en que, paralelamente, en prosa y prosa rimada, trata de los Nombres divinos y, por otra parte, las ideas de Ibn ʿArabī y el estilo de sus respectivas obras sobre el mismo tema. Una profunda investigación sobre esta cuestión pondría de manifiesto que, de hecho, si se aceptara la hipótesis de una posible influencia del Šayj sobre Llull -la cual resulta sumamente improbable a pesar de ciertas confluencias doctrinales-, habría que considerarla muy superficial, presumiblemente indirecta y limitada a los posibles préstamos de estructura que Asín Palacios menciona en su estudio al respecto.

Creo, no obstante, que las pruebas por él aducidas -p. ej., el empleo del término luliano *dignitates* considerado análogo al del término akbarí *ḥaḍarāt*, lo cual es discutible, o el hecho de que el cap. 558 de *Fut.* dedicado a los Nombres conste, como la obra luliana, de cien secciones- no bastan para mostrar que pueda hablarse de un influjo akbarí en particular, aunque desde luego apunten a un evidente influjo de la tradición islámica, tal como el propio Llull indica al comienzo de su obra sobre los nombres. Un estudio comparativo revelaría las mismas conclusiones planteadas en el capítulo III. 8.

Muḥib: The one who accepts prayers. (He brought man Alla's ordinances and warned them against sins. He became an example of acting in accordance with His teaching, and he interceded for the good and the sinner alike).

Muḥab: The answered one, the answer to our prayers".

Cf. Bayrak, Tosun, *The Most Beautiful Names*, Putney, Vermont, 1985, p. 155.

(A) De la petición: El Implorado⁹⁶

(De reclamar: O Reclamat)

1. Dios es implorado por los pecadores, * cuando están en peligro y *sufriendo* dolores, * y a Dios piden socorro *en sus temores*.
2. Es Dios implorado por el hombre arrepentido, * que al buen obrar atendido, * con satisfacción está sometido.
3. Pues Dios a los hombres ha creado, * y buena voluntad les ha otorgado, * quiere por ellos ser implorado.
4. Que nos ayude a Dios implorar, * para virtud poder ganar, * es por Dios muy querido rogar.
5. Tan pronto como Dios es implorado, * es el hombre por Él ayudado, * si con lealtad Le ha llamado.
6. Quien pide a Dios por *material* haber, * por vivir y honor tener, * *su* petición no es de mucho complacer.
7. Aquel que a Dios en *el momento* pide *de* la muerte, * gran pena le perdone, errada suerte, * conviene que su petición sea fuerte, muy fuerte.
8. Mucho mejor es a Dios rogar, * por aquello que Le pueda mucho honrar, * que por sólo quererse salvar.
9. Con seguridad puede implorar * a Dios quien mucho Le quiere honrar, * pues Dios no Se le puede negar.
10. Tú, Señor Dios, eres mi recurso, * por lo cual te pido, con humilde discurso, * que me prestes para honrarTe tu concurso.

⁹⁶ Traduzco del original de R. Llull, *Cent noms de Déu*, ed. A. Galmés, 1936, XIX, cap. LXIX, pp. 141-142. V. también el texto en prosa correlativo a éste. A título de ejemplo cito las cuatro primeras sentencias de las veinte de que consta esta sección: 1. Dios es reclamo de los hombres buenos. 2. El pecador no puede apelar a Dios. 3. La petición que va acompañada del vituperio no es petición verdadera. 4. Si desamas a Dios, no debes invocarle. Cf. R. Llull, "De la petición", *Proverbis de Ramon (Liber proveriorum)*, Ed. de S. Garcías Palou Madrid, pp. 157-158.

(B) De la plegaria: El Suplicado⁹⁷

(De pregueres: O Pregat)

1. No quiere *la* justicia injuriar, * aquel que ruega a Dios tanto por juzgar, * como
Le ruega por pecados perdonar.
2. Rogar a Dios que nos de voluntad, * con la que honrarLe *en verdad*, * es plegaria
de mucha santidad.
3. Aquel que sus preces sabe ordenar, * más ruega a Dios por *poder*Le honrar, * que
por *poderse* a sí mismo salvar.
4. Quien bien sepa a Dios orar, * bien nos podría extenuar * *si declarara* cuanto Le
quiere rogar.
5. Puesto que el hombre es pecador, * debe rogar a nuestro Señor * que sea gran
Perdonador.
6. Dios se deja del hombre rogar * que Le ruega concédale amar * con lo cual Le
pueda honrar.
7. Quien suplique a Dios ante la muerte * que culpa le perdone y equivocada *suerte*,
* conviene que Le haya amado muy, muy fuerte.
8. Más vale orar a Dios cuando sano se está * que no hacerlo cuando enfermo se
caerá, * pues mucho mejor así te escuchará.
9. Incorre en gran maldad, * quien ruega a Dios sin piedad, * airado el corazón, sin
caridad.
10. A aquel que ruega a Dios para mal obrar, * *lo que hace*, con sus preces, *es* a
Dios deshonorar, * con lo cual Dios no Se deja rogar.

⁹⁷ Traduzco al castellano de la obra *Cent noms de Déu*, ed. Galmés, 1936, cap. LXXIII, pp. 144-145. V. también el texto correlativo en prosa, cuyas tres primeras sentencias -de 21- cito a continuación: 1. Poco se ruega a Dios, comparado con lo mucho que le corresponde. 2. Dios debería ser invocado de todos los hombres, ya que de todos es el Señor. 3. Nada pide, quien no pide por Dios. (Cf. R. Llull, "De la plegaria", *Proverbis de Ramon*, pp. 161-162).

En la casida a los 83 nombres de la lista de Ibn Ḥazm, incluida en el *Dīwān al-kabīr* al que ya se ha hecho referencia, dice Ibn ʿArabī:

"Cuando llamo a Allāh con sinceridad me dice:

«Complaciente soy Yo, así que pídeme, pues soy Allāh»⁹⁸.

Y ʿAbd al-Ganī al-Nābulusī, en otro poema sobre los nombres -que no parece inspirado en el de Ibn ʿArabī- dice dirigiéndose a Dios: "Respóndeme a mi súplica, oh Respondedor, graciosamente"⁹⁹.

Cerraré esta exposición de textos relativos a la noción de *iḡāba* con las palabras con que Ibn ʿArabī concluye su comentario al nombre *al-Muḡīb*: "cuanto he comentado es sólo una parte de lo que brinda esta Presencia de la Pasión".

⁹⁸ *Idā mā daʿawtu Allāha ṣidqan yaqūlu lī / muḡībun anā fa-sʿal fa-innī ana Allāh*. V. *supra* nota

⁹⁹ *Aḡīb lī duʿāʾī yā Muḡību tafaddul*^m. V. P. Beneito, "El Poema de los Nombres divinos de al-Nābulusī", *AEA*, II, Madrid, 1991, p. 221, v. 29a.

V. COMENTARIO

A LOS MÁS BELLOS NOMBRES DIVINOS

(ŠARḤ AL-ASMĀ' AL-ḤUSNÀ)

V. COMENTARIO A LOS MÁS BELLOS NOMBRES DIVINOS
(ŠARH AL-ASMĀ' AL-HUSNĀ)

I. INTRODUCCIÓN

En este capítulo -al cual se remite en otros apartados con el término *Šarḥ*-, se presenta la traducción íntegra de un texto del cap. 558 de *Futūḥāt* sobre los Nombres de Dios¹. En este sucinto comentario, Ibn ʿArabī sigue básicamente la lista tradicional de los 99 Nombres transmitida por Walīd b. Muslim al-Dimašqī, según la versión de Tirmidī², pero no ajustándose a ella estrictamente, como en el caso del *Kašf al-maʿnā*, sino insertando algunos nombres más que no figuran en ella (*al-Rabb*, *al-Gāfir*, *al-Ŷawād*, *al-Sajī*, *al-ʿĀlim*, *al-ʿAllām*), suprimiendo otros (*Mālik al-mulk*, *Dū-l-ŷalāl wa-l-ikrām*), agrupando en pares asociados nombres que se cuentan independientemente en la lista de Walīd (*al-Muʿizz al-Mudill*, *al-Qawī al-Matīn*, *al-Wāhid al-Aḥad*, *al-Muqaddim al-Muʿajir*, *al-Awwal al-Ājir*, *al-Zāhir al-Bāṭin*, *al-Dār al-Nāfiʿ*), o bien cambiando su posición respecto al orden más habitual (*al-Wālī*, *al-Mutaʿālī*, *al-Badīʿ*, *al-Mānīʿ*), a menudo para agrupar nombres sucesivos de la misma raíz o análogo significado (tal es el caso de *al-Gafūr* y *al-Karīm*). Especialmente relevantes -como variante a la lista de Walīd- resultan las secuencias de los nombres de raíces *g-f-r* y *ʿ-l-m* y la agrupación de los nombres relacionados con la noción de 'don divino' (*al-Waḥḥāb*, *al-Karīm*, *al-Ŷawād*, *al-Sajī*, *al-Razzāq*).

¹ Cf. *Fut.*, IV, pp. 322-326. Puede también consultarse la ed. de M. Maḥmūd al-Gurāb, *al-Fiqh ʿinda-l-Šayj al-Akbar...*, Damasco, 1981, pp. 102-109, tomada directamente de la anterior, aunque con errores y omisiones, la cual, de hecho, no aporta más que la puntuación -que facilita la lectura- y el entrecomillado de hadices y citas coránicas -cosa que omite en varios apartados (v., p. ej., n.º 48 y n.º 54) y, en ocasiones, equivoca (v. *al-Hakīm*, p. 105)- sin referencia alguna, pues no tiene anotaciones. Este texto se ha cotejado también con el manuscrito autógrafo de *Fut.* conservado en el Türk Islam Eserleri Müzesi (Evkaf Musesi 1845-1881), libro 33, ff. 119a-127a, a cuyas numeración remito en ocasiones.

² Cf. Guimaret, *Noms*, pp. 73-77.

Si en los siete pares de nombres asociados se contara cada par como un solo nombre tendríamos 96 nombres y, si se contaran los dos nombres de cada par separadamente, 103 en total. El cómputo general se resuelve si se cuenta cada una de las dos secuencias de tres nombres de raíz *g-f-r* y *‘-l-m* como un único nombre. El resultado total, contando los nombres asociados en pares independientemente, es entonces de 99 ($103 - 4 = 99$), y éste es el método que -en conformidad con la tradición de los 99 nombres- se ha seguido aquí para la numeración³.

En esta aportación akbarí se pone de manifiesto el celo de Ibn ‘Arabī por diferenciar los matices de los rasgos que caracterizan cada nombre. Aunque desde la perspectiva de la Unidad esencial todos los nombres designan un mismo ‘nombrado’, desde la perspectiva de la diversidad no hay dos sinónimos idénticos.

A las traducciones de los nombres pueden añadirse en muchos casos adjetivos, advverbios, sufijos o prefijos que expresen superioridad, perfección, excelencia, etc., tales como Super-, Omni-, el superlativo -ísimo, supra-, Todo..., Más..., Infinitamente..., Muy..., Perfectamente..., Auto... etc. También puede expresarse el significado de un Nombre con sintagmas o frases verbales complejas de carácter explicativo, pero aquí se ha optado por buscar nombres simples que se aproximen lo más posible al contenido semántico y la forma gramatical del nombre árabe original.

Diversas acepciones de un nombre requieren varias traducciones castellanas. Aunque se añaden otras que amplían la comprensión de su significado, se ha procurado que las variantes de traducción de un nombre se ajusten a la explicación dada por Ibn ‘Arabī en este texto, a lo largo del cual el Šayj al-Akbar responde a una misma cuestión subyacente, implícita en la propia estructura de la respuesta.

A la doble pregunta tácita “¿cuáles son Sus Nombres y por qué tiene -e. d. qué significa con relación a Él- cada uno de estos Nombres?”, Ibn ‘Arabī responde: “Él es ‘tal nombre’ por tal y cual cosa”. Generalmente introduce la explicación con

³ La numeración no coincide con la del *Kašf*. La correspondencia ha de hallarse pues consultando el índice alfabético de correspondencias.

expresiones afines como 'por', 'porque', 'en cuanto a', 'con relación a' (*bi-*, *li-*, *bi-kawni-Hi*, *min hayyu*, *bi-nisba...*), etc., aunque en ocasiones sigue al nombre una definición directa. Así que esta fórmula omitida "¿Por qué Se llama [nombre]? Se llama [nombre] porque..." podría -con ciertas variantes- anteponerse a cada explicación. Las traducciones propuestas se han añadido en negrita tras la transcripción de los términos árabes. Otras posibilidades pueden consultarse en los correspondientes capítulos del *Kašf al-maʿnà*.

II. ÍNDICE

(1) *Allāh* (2) *al-Rahmān* (3) *al-Rahīm* (4) *al-Rabb* (5) *al-Malik* (6) *al-Quddūs* (7) *al-Salām* (8) *al-Mu'min* (9) *al-Muhaymin* (10) *al-ʿAzīz* (11) *al-ʿYabbār* (12) *al-Mutakabbir* (13) *al-Jāliq* (14) *al-Bārī'* (15) *al-Muṣawwir* (16.1) *al-Gaffār* (16.2) *al-Gāfir* (16.3) *al-Gafūr* (17) *al-Qaḥḥār* (18) *al-Waḥḥāb* (19) *al-Karīm* (20) *al-ʿYawād* (21) *al-Sajī* (22) *al-Razzāq* (23) *al-Fattāḥ* (24.1) *al-ʿAlīm* (24.2) *al-ʿĀlim* (24.3) *al-ʿAllām* (25) *al-Qābid* (26) *al-Bāsiṭ* (27) *al-Rāfiʿ* (28) *al-Jāfiḍ* (29-30) *al-Muʿizz al-Muḍill* (31) *al-Samīʿ* (32) *al-Baṣīr* (33) *al-Ḥakam* (34) *al-ʿAdl* (35) *al-Laṭīf* (36) *al-Jabīr* (37) *al-Ḥalīm* (38) *al-ʿAzīm* (39) *al-Šakūr* (40) *al-ʿAlī* (41) *al-Kabīr* (42) *al-Ḥafīz* (43) *al-Muqīt* (44) *al-Ḥasīb* (45) *al-ʿYalīl* (46) *al-Raqīb* (47) *al-Muʿīb* (48) *al-Wāsiʿ* (49) *al-Ḥakīm* (50) *al-Wadūd* (51) *al-Maʿyīd* (52) *al-Bāʿiṭ* (53) *al-Šahīd* (54) *al-Ḥaqq* (55) *al-Wakīl* (56-57) *al-Qawī al-Matīn* (58) *al-Walī* (59) *al-Ḥamīd* (60) *al-Muḥṣī* (61) *al-Mubdī'* (62) *al-Muʿīd* (63) *al-Muḥyī* (64) *al-Mumīt* (65) *al-Ḥayy* (66) *al-Qayyūm* (67) *al-Wāyid* (68-69) *al-Wāḥid al-Aḥad* (70) *al-Šamad* (71) *al-Qādir* (72) *al-Muqtadir* (73-74) *al-Muqaddim al-Mu'ajjir* (75-76) *al-Awwal wa-l-Ājir* (77-78) *al-Zāhir al-Bāḥin* (79) *al-Barr* (80) *al-Tawwāb* (81) *al-Muntaqim* (82) *al-ʿAfū* (83) *al-Ra'ūf* (84) *al-Wālī* (85) *al-Mutaʿālī* (86) *al-Muqsit* (87) *al-ʿYāmiʿ* (88) *al-Ganī* (89) *al-Mugnī* (90) *al-Badīʿ* (91-92) *al-Dārr al-Nāfiʿ* (93) *al-Nūr* (94) *al-Hādī* (95) *al-Māniʿ* (96) *al-Bāqī* (97) *al-Wāriṭ* (98) *al-Rašīd* (99) *al-Šabūr*

III. TRADUCCIÓN

En el Nombre de Allāh, el Omnicompasivo, el Misericordioso

(1) Él es *Allāh* -ensalzado y exaltado sea- por cuanto se refiere a Su Ipseidad (*huwiyya*) y a Su Esencia (*dāt*).

(2) *al-Rahmān*, el **Omicompasivo**, por la universalidad de Su omnímota gracia (*rahma*) que todas las cosas comprende.

(3) *al-Rahīm*, el **Misericordioso**, en virtud de aquello a lo cual Se obliga en favor de Sus siervos contritos [1196]⁴.

(4) *al-Rabb*, el **Señor**, por los bienes que ha existenciado para Su creatura (*jalq*).

(5) *al-Malik*, el **Rey**, con relación a Su soberanía sobre los cielos y la tierra, en tanto que Dueño (*malik*) y Señor (*rabb*) de todas las cosas.

(6) *al-Quddūs*, el **Santísimo**, por Su Palabra: "Y no han valorado a Allāh en Su verdadero valor (C. 39:67)"⁵, y por Su transcendencia (*tanzih*) respecto a todo cuanto se Le atribuye.

(7) *al-Salām*, la **Paz**, la **Salud**, por Su incolumidad respecto a todo lo que se refiere a Él, de cuanto es execrable que Sus siervos Le adscriban.

⁴ He añadido entre corchetes la numeración que corresponde al ms. autógrafo de *Fut.* cuyo texto se reproduce más adelante en edición facsímil.

⁵ V. *infra* la nota sobre esta aleya en n.º 25, a cuyo texto alude también lo que sigue.

(8) *al-Mu'min*, el **Fiel**, el **Salvaguarda**, con relación a lo que Sus siervos declaran fidedigno⁶, y por la salvaguardia (*amān*) que les otorga cuando cumplen Su pacto *primordial* (*‘ahd*).

(9) *al-Muhaymin*, el **Celador**, el **Amparador** de Sus siervos en la totalidad de los estados en que se encuentren, ya sean favorables o adversos⁷.

(10) *al-‘Azīz*, el **Poderoso**, el **Triunfador**, por Su victoria sobre quien trata de vencerLe o enfrentarse a Él, ya que es invencible e incombustible, y por la imposibilidad de oponerse a Él, dada la elevación de su santidad.

(11) *al-‘Ābbār*, el **Avasallador**, el **Constrictor**, por aquello a lo que compele a Sus siervos tanto en sus necesarias obligaciones como en la elección *de su albedrío*, pues ellos están en Su puño.

(12) *al-Mutakabbir*, el **Altivo**, por lo que ocurre a las almas débiles como resultado de Su descenso (*nuzūl*) a ellas, *cuando desciende* ocultando sus sutiles bondades a quien pretende aproximarse a Él por medio de la definición y la cantidad *recurriendo a referencias tales como* palmo (*šibr*), codo, braza, premura (*harwala*), deferencia⁸, contento, admiración, risa y cosas semejantes a éstas⁹.

⁶ O bien, 'porque es verídico con Sus siervos'.

⁷ Lit. 'ya sean a su favor o en contra de ellos'. Expresión referida especialmente a la cualidad de los estados con relación a su valor en la Balanza donde se pesarán las obras.

⁸ El texto dice *tabšš* en lugar de *tabššūš*. Sobre esta noción v. Maḥmūd Gurāb, *al-Fiqh...*, p. 129.

⁹ Sobre estos términos, todos ellos referidos a Dios en diversos hadices o pasajes coránicos, v. los comentarios de Ibn ‘Arabī recopilados por Maḥmūd Gurāb, *Ibid.*, pp. 126-134. Se refiere aquí el autor a la actitud de los antropomorfistas.

(13) *al-Jāliq*, el **Creador**, por la predeterminación (*taqdīr*)¹⁰ y la existenciación (*īyād*) de cuanto existe.

(14) *al-Bāri'*, el **Productor**, por las creaturas¹¹ que ha existenciado a partir de los elementos.

(15) *al-Muṣawwir*, el **Modelador**, el **Formador**, el **Artífice**, por las formas que revela en el Polvo *primordial* (*habā'*) y por las formas de la teofanía (*ta'yallī*) que revela a los ojos de aquellos ante quienes se epifaniza¹² y que a Sí mismo atribuye, tanto las que se ignoran como las que se conocen, tanto las que son comprensibles y como las que son inabarcables.

(16.1) *al-Gaffār*, el **Velador**, por aquellos, de entre Sus siervos, a quienes protege¹³ y vela.

(16.2) *al-Gāfir*, el **Dispensador**, porque a Él se refiere la afable facilidad (*yasīr*) [120a].

¹⁰ V. Chittick, *SPK*, p. 389, nota 16. La predeterminación consiste en establecer y predefinir los estados de las cosas antes de que cobren existencia. Cf. S. Ḥakīm, *Mu'ṣam*, pp. 426-27.

¹¹ Los seres elementales engendrados por composición de los cuatro elementos (*muwalladāt al-arkān*).

¹² Aquí el pronombre, en masc. pl., parece referirse no obstante a las 'formas' (fem. pl.), en tal caso, 'formas humanas' a imagen, entiéndase, de la forma divina (v. el hadiz relativo a la 'forma' en *Kašf*, 4-3 y 9-3). El Formador es el que 'abre' o 'ilumina', es decir, el que hace aflorar las formas en la Materia Prima y revela las formas teofánicas a [lit. 'en'] los ojos de quien -según otra lectura- se revela ante tales formas *humanas*, es decir, en Sus propios ojos. V. el hadiz citado en *Kašf*, 4-3 y 69-3, según el cual Él es el ojo con que el siervo al que ama ve.

Hay una alusión implícita al hadiz de la Transformación, comentado en la introducción de *Kašf*.

¹³ Con la idea implícita de protegerles cubriéndoles con una cortina.

(16.3) *al-Gafūr*, el **Perdonador**, el **Que cubre**, por los velos (*sutūr*) que deja caer, tanto *por medio* de seres *compuestos* engendrados (*akwān*) como de lo no engendrado (*gayr akwān*).

(17) *al-Qahhār*, el **Opresor**, el **Dominador** de quien por ignorancia disputa con Él y no se arrepiente.

(18) *al-Wahhāb*, el **Magnánimo**, el **Dador**, por los dones con que graciosamente ha favorecido a *Sus siervos* para agradecerles, no como remuneración, ni con el objeto de ser agradecido o recordado por ello.

(19) *al-Karīm*, el **Generoso**, el que concede a *Sus siervos* lo que Le han pedido.

(20) *al-Ŷawād*, el **Próvido**, el que da antes de la solicitud para que Le agradezcan, de modo que *-en retribución a su agradecimiento-* aumente la *provisión*, y Le rememoren, de manera que les retribuya *por ello acordándose de ellos*.

(21) *al-Sajī*, el **Cumplidor**, el **Pagador**, porque otorga a cada cosa su creación (*jalq*) y cumple con su derecho (*ḥaqq*).

(22) *al-Razzāq*, el **Proveedor**, el **Provisor**, el **Sustentador**, por las provisiones y el sustento que brinda a cuantos requieren alimento, ya sean minerales, vegetales, animales o seres humanos, independientemente de cuál sea su condición, ya sean creyentes o incrédulos.

(23) *al-Fattāh*, el **Revelador**, el **Que abre**, porque abre las puertas de las bendiciones, del castigo y de la pena.

(24.1) *al-‘Alīm*¹⁴, el **Sapientísimo**, el **Omnisciente**, por la abundancia de Sus conocimientos¹⁵;

(24.2) *al-‘Ālim*, el **Conocedor**, el **Sabedor** de Su propia Unidad esencial (*aḥadiyya*);

(24.3) *al-‘Allām*, el **Omnisapiente**, el **Omniscio**, el **Conocedor** de lo oculto (*al-gayb*)¹⁶, lo cual es un vínculo específico privativo (*ta‘alluq jāṣṣ*) de este nombre. El invisible reino de lo oculto es infinito, mientras que el reino de lo manifestado (*ṣahada*) es finito, ya que la existencia (*wuḥūd*), según el parecer de algunos pensadores especulativos, es la causa del testimonio presencial (*ṣuhūd*) y de la visión (*ru’ya*). Sea como fuere, el mundo del testimonio (*ṣahāda*) tiene un carácter particular (*juṣūṣ*). Así pues, quien postula que la causa de la visión es la predisposición (*isti‘dād*) de lo visible, el objeto de la visión (*mar’ī*), tenga en cuenta que no puede contemplarse (*maṣhūd*) sino la divina Realidad (*al-Ḥaqq*), los posibles existenciados y los que aún no han sido existenciados, y aparte queda lo imposible (*muhāl*) que, en tanto que conocimiento omiso no manifestado, no entra en el dominio de la visión y del testimonio.

¹⁴ El esquema morfológico *fa‘īl* es ambivalente y puede tener tanto un sentido activo correspondiente al expresado por el part. act. *fa‘īl* (v. *infra* ‘*ālim*’) como un sentido pasivo, correspondiente a la forma *maf‘ūl*. Como pone de manifiesto M. Chodkiewicz: "De cette ambivalence des Noms divins en *fa‘īl* mentionnés dans le Coran, Ibn ‘Arabī tirera d’ailleurs des conséquences doctrinales majeures en montrant que, par exemple, *al-‘Alīm* (...) désigne Dieu en tant qu’Il est à la fois *al-‘ālim* (Celui qui sait) et *al-ma‘lūm* (Celui qui est su): le seul Connaisseur et le seul Connu en toute chose connue" (*Océan*, p. 37). Cf. *Fut.* III, p. 300. V. *infra*, n.º 59 (*al-Ḥamūd*). El tercer nombre de la raíz, *al-‘Allām*, es forma intensiva.

¹⁵ Lit. 'por la abundancia de las cosas sabidas por Él' o, forzando la lectura, 'de Él' (*kaṭrat ma‘lūmāti-Hi*).

¹⁶ V. C. 59:22.

(25) *al-Qābid*, el **Ceñidor**, el **Perceptor**, así llamado (1) por hallarse las cosas en Su puño (*qabda*) según Su Palabra: "... y la tierra toda entera será Su puño *el Día de la Resurrección* (C. 39:67)"¹⁷, y porque "la limosna (*ṣadaqa*) va a la mano del Compasivo (*yad al-Raḥmān*) antes de llegar a la mano del mendicante"¹⁸, de modo que *el Perceptor* la recoge.

(26) *al-Bāsiṭ*, el **Abastecedor**, el **Munificent**, por cuanto sustento abastece -cuya provisión no conlleva iniquidad- que es la consabida cantidad predeterminada (*qadr ma'lūm*)¹⁹, pues Él -Enaltecido sea- toma y retiene de ella [120b] lo que quiere, por lo que de prueba y estímulo (*ibtilā'*) implica y por el beneficio (*maṣlaḥa*) implícito de tal retención, y provee de ella lo que quiere, por lo que de prueba y utilidad tal provisión contiene.

(27) *al-Rāfi'*, el **Exaltador**, porque está en Su mano -Enaltecido sea- la Balanza cuya justa medida (*qist*) alza y hace descender: *el Exaltador* eleva para otorgar soberanía, exaltar y enriquecer a quien Él quiere.

(28) *al-Jāfid*, el **Humillador**, el **Degradador**, porque destituye y aparta la soberanía de quien quiere, abate a quien quiere y empobrece a quien quiere; en Su mano está el Bien (*jayr*) -que es la Balanza- y cumplidamente satisface los derechos de los merecedores, lo cual en esta circunstancia no deriva del proceder operativo del don gratuito (*mu'āmalat al-imtinān*), sino del cumplimiento y pago de lo debido (*istifā' al-ḥuqūq*), que es un aspecto parcial de la gracia general (*imtinān*) cuyo

¹⁷ La aleya completa dice: "No han valorado a Allāh debidamente. El día de la Resurrección, contendrá toda la tierra en Su puño, los cielos estarán plegados en Su diestra. ¡Gloria a Él! Está por encima de lo que Le asocian". Trad. Cortés. V. *supra* n.º 6.

¹⁸ V. la nota a este mismo hadiz en *Kaṣf*, 21-2.

¹⁹ V. *infra* n.º 86.

alcance es más universal.

(29-30) *al-Muʿizz al-Mudill*, el **Ennoblecedor** y **Envilecedor**, el **Honrador** y **Humillador**, pues ennoblece a *Su siervo* con la obediencia (*tāʿa*) a Él y le envilece con la oposición (*mujālaḥa*) a Él. En este mundo (*dunyā*) honra con la riqueza que da a aquel a quien la da, con lo que de certeza (*yaqīn*) a los Suyos otorga y con la autoridad (*riʿāsa*), el gobierno (*wilāya*) y la capacidad de disposición (*tahakkum*) con que agracia a *sus siervos* en el cosmos (*ʿālam*) en la ejecución de la palabra y del poder. Y llámase *al-Mudill* por aquello con lo cual humilla a los tiranos opresores y a los soberbios, y por aquello con lo cual humilla en la vida mundana a algunos de los creyentes (*muʾminūn*) para honrarles *después* en la Última Vida (*ājira*) y con lo cual rebaja también a aquellos a quienes, por su fe y su obediencia, hace herederos de la modestia y de la humildad (*dilla*) en este mundo²⁰.

(31) *al-Samīʿ*, el **Oidor**, el **Omnioyente** que escucha las súplicas de Sus siervos cuando Le invocan y ruegan en sus necesidades, de modo que *necesariamente* les responde en virtud de Su nombre el Oyente, pues Él mismo -Enaltecido sea-, al referirse a la escucha, aludió a la obligación de responder, sancionando a quienes, en realidad, no escuchan, con estas palabras: "No seáis como los que dicen "Hemos escuchado" y no escuchan (C. 8:21)"²¹. Sabido es que, en el contexto al que se refieren estas palabras, aunque sí habían oído la llamada de Dios (*daʿwat al-Haqq*)

²⁰ Se refiere aquí a la perfecta realización de la servidumbre (*ʿubūdiyya*), morada espiritual propia de los "herederos" espirituales. Alude el Šayḥ a una sentencia que cita en varios pasajes: "Abū Yazīd, quien se cuenta entre la Gente de la Develación, refirió que en una de sus visiones Dios le dijo: "Acércate a Mí por medio de aquello que Yo no tengo: humildad (*dilla*) y pobreza". *Fut.* III, p. 316. Sobre otras referencias a comentarios de Ibn ʿArabī acerca de esta sentencia, v. Chittick, *SPK*, p. 387, nota 11.

²¹ J. Cortés traduce: "No hagáis como los que dicen: "¡Ya hemos oído!", sin haber oído!"

con sus oídos, no obstante, no respondieron a la convocatoria²². Así es como el Verdadero, en tanto que Oyente, trata con Sus siervos recíprocamente²³.

(32) *al-Baṣīr*, el **Veedor**, el **Omnividente**, es el que ve todo lo concerniente a Sus siervos, según manifestó cuando dijo a Moisés y Aarón: "Yo estoy con vosotros, escuchando y viendo (C. 20:46)", y *antes* les dijo "¡No temáis!"²⁴ [121a], ya que Su vista (*baṣar*) confiere la salvaguardia (*amān*) *al siervo cuando le mira*, pues este es el significado de *al-Baṣīr*, y no sólo que lo contempla y ve sin más: Ya lo asista o desampare, tanto si se cuida de él con solicitud como si *en apariencia* le descuida y abandona, Él está viendo *al siervo* en su realidad esencial (*ḥaqīqa*).

(33) *al-Hakam*, el **Juez**, el **Árbitro**, por las sentencias con que dispone y distingue entre los siervos en el Día de la Resurrección (*yawm al-qiyāma*), y por cuantas disposiciones prescritas *en la revelación* (*aḥkām maṣrū'a*) y cuantas confidencias instituidas como ley ha revelado al mundo; todo ello es parte del nombre *al-Hakam*.

(34) *al-ʿAdl*, el **Justo**, el **Equitativo**, porque decide según la justa verdad (*ḥaqq*) y por haber establecido la religión monoteísta *primigenia* (*al-milla al-*

²² O bien, 'exhortación'. De este texto se desprende que, tal como el autor la entiende -basándose en el pasaje coránico-, la verdadera escucha integra también la consiguiente respuesta, sin la cual no es escucha completa.

²³ Ibn ʿArabī emplea aquí la forma de reciprocidad de la raíz ʿ-m-l para significar que la escucha y la respuesta son mutuas: si el siervo responde, Dios responde.

²⁴ Parte de la misma aleya: "Dijo: "¡No temáis! Yo estoy con vosotros, oyendo y viendo" (C. 20:46)". Trad. Cortés.

ḥanīfiyya)²⁵. Según Su Palabra "dijo [el Enviado]: "¡Señor mío, decide según la justa verdad (*ḥaqq*)!" (C. 21:112)"²⁶, con lo cual toma partido por Él²⁷ ya que, *por otro lado*, ha establecido una disposición con relación al deseo pasional (*hawà*) en virtud de la cual quienquiera que se deje llevar por éste se extravía de la Senda de Allāh.

(35) *al-Latīf*, el Sutil, el Bondadoso, el Benevolente con sus siervos, a quienes hace llegar la curación (*ʿāfiya*) cuando están enfermos por medio de remedios que en ocasiones son desagradables. No hay nada más velado, a título de ejemplo, que el sutil principio curativo contenido en aquellos remedios que, siendo dolorosos, producen sin embargo salud (*šifāʾ*) y descanso. No hay huella alguna de su efecto benéfico en el momento de emplear el remedio (*dawāʾ*) ya que, aunque sepamos que su empleo produce la sanación, no podemos sentir, debido a su sutileza (*latāfa*), ese imperceptible principio sanador. Esto con relación al aspecto de la sutileza.

Por otra parte, al aspecto de Su benevolencia (*lutf*) corresponde Su 'oculta presencia efectiva' (*sarayān*) en los actos de todos los seres existentes (*mawʿūdāt*), a la cual se refiere Su Palabra: "Allāh os a creado a vosotros y [ha creado todo]

²⁵ Emplea aquí el Šayj el término *ḥanīfiyya* "la religión de Abraham, que fue *ḥanīf* y no asociador (C. 2:135)". Dice otra aleya: "¡Profesa la Religión como *ḥanīf*, según la naturaleza primigenia (*fiṭra*) que Dios ha puesto en los hombres! [...] (C. 30:30)". Para consultar otras ocurrencias coránicas del término -doce en total-, v. Cortés, *El Corán*, p. 768.

²⁶ Cambio en traducción la expresión *qul*, 'di', que aparece tanto en el ms. autógrafo como en ambas ediciones citadas *supra*, por *qāla* 'dijo', según el texto coránico: "Dice [o.i. 'dijo' Muḥammad]: "¡Señor, decide según justicia! Nuestro Señor es el Compasivo, Aquél Cuya ayuda se implora contra lo que contáis [de Dios]" (C. 21:112)". Trad. Cortés.

²⁷ O bien, lit. 'lo cual es una inclinación (*mayl*) hacia ella'. La ambigüedad del pronombre permite ambas lecturas. En definitiva, la justa verdad (*ḥaqq*) es Él, el Verdadero (*al-Ḥaqq*).

cuanto hacéis (C. 37: 96)"²⁸. Nosotros, sin embargo, no vemos las obras sino como obras de las criaturas mismas, aunque sepamos que *en realidad* el autor (*‘āmil*), el único agente que realiza tales obras, es sólo Allāh, lo cual, si no fuera por Su benevolente gracia (*lutf*) que por cortesía lo vela, podría presenciarse.

(36) *al-Jabīr*, el **Sagaz conocedor**, el **Informado**, el **Examinador**, por lo que sabe de Sus siervos por experiencia al ponerles a prueba. A esta prueba experiencial (*ijtibār*) se refiere Su Palabra: "*Hemos de probaros de modo que sepamos* (C. 47:31)"²⁹. De esta manera comprueba si Le atribuimos el acontecer del saber (*ḥudūṭ al-‘ilm*) o no³⁰. Observa también esta otra gentileza (*lutf*) divina: *por la analogía entre ambas cortesías* Allāh ha unido el nombre *al-Jabīr* al nombre *al-Laṭīf*, diciendo en el Corán "el Sutil, el Informado (*al-Laṭīf al-Jabīr*)" (C. 6: 103)"³¹.

(37) *al-Halīm*, el **Clemente**, el **Indulgente**, el **Manso**, es el que concede un plazo *con indulgencia y mansedumbre* (*amhala*), sin ser descuidado o negligente (*mā ahmala*) ni apresurarse a castigar a quien obra mal por ignorancia, aunque tenga capacidad para saber *acerca de su error* [121b] y pueda preguntar y observar para aprender.

²⁸ Dice el pasaje: "¿Servís lo que vosotros mismos habéis esculpido, / mientras que Dios os ha creado, a vosotros y lo que hacéis? (C. 37: 95-96)". E. d., 'los ídolos, obra de vuestra manos', o bien, 'a vosotros y vuestra obras'. Trad. Cortés. Aleya citada en *Kašf*, 7-3.

²⁹ V. *Kašf*, 32-2.

³⁰ E. d., si reconocemos en el acaecer del conocimiento un ejercicio cognitivo de Dios, o bien nos atribuimos a nosotros mismos la facultad y el acto de conocer, usurpando así la atribución del divino atributo del saber (*‘ilm*), atributo del cual, en tanto que siervos ontológicamente indigentes, los creyentes sólo pueden considerarse investidos, nunca dueños.

³¹ Así también en C. 67: 14 y, sin artículo, en C. 22:63, 31:16 y 33:34. Vemos que la contigüidad de dos términos coránicos es, según los criterios hermenéuticos del Šayj, razón suficiente para considerar que entre ambos hay alguna suerte de vínculo especial, ya que en la Palabra revelada todo ha de ser necesariamente significativo y consciente.

(38) *al-ʿAzīm*, el **Inconmensurable**, *que está* en los corazones de los gnósticos³², aquéllos que verdaderamente Le conocen.

(39) *al-Šakūr*, el **Agradecido**, el **Reconocido**, por la petición (*ṭalab*) a Sus siervos de que incrementen (*ziyāda*) de entre sus obras aquéllas por las cuales Él les agradece y se acuerda de ellos³³, permaneciendo, con obediencia a Él, dentro de los límites, los derechos, los mandatos y las prohibiciones que Él ha prescrito *en la Ley revelada*. Al decir "Si sois agradecidos, os daré más [de Mi gracia] (C. 14:7)"³⁴, establece un trato de reciprocidad con Sus siervos, por lo cual les pide, en virtud de Su nombre el 'Agradecido' (*al-Šakūr*), que se esfuercen por realizar aquello que Él les agradecerá.

(40) *al-ʿAlī*, el **Altísimo**, el **Excelso**, el **Sublime**, tanto en Su ocupación (*ša'n*)³⁵ como en Su Esencia (*dār*), respecto a todo cuanto se relaciona con las características (*simāt*) de la contingencia (*ḥudūt*) y los atributos de los accidentes (*muhdatāt*).

(41) *al-Kabīr*, el **Grandísimo**, el **Magnífico**, el **Supremo**, **Superior** a los ídolos que los asociadores (*mušriqūn*) habían erigido como dioses (*āliha*).

³² O también, 'el que es Grandioso en los corazones de los conocedores'. V. el hadiz citado en *Kašf*, 5-3.

³³ Alusión a la aleya "¡Acordaos de Mí, que Yo Me acordaré de vosotros! ¡Dadme las gracias y no Me seáis desagradecidos!" (C. 2: 152). Trad. Cortés. La rememoración (*dikr*) tiene por tanto un carácter de reciprocidad.

³⁴ Citada en *Kašf*, 36-2. La forma verbal de la expresión 'os daré con creces' es de la misma raíz (*z-y-d*) del término *ziyāda*, 'incremento', antes empleado.

³⁵ El término *ša'n* remite a un versículo coránico, frecuentemente citado por Ibn ʿArabī con relación a la idea de la permanente renovación de la creación a cada instante, en el cual se dice que "cada día Él tiene una [buena] ocupación (*ša'n*)" (C. 55:29).

Por ello dijo Abraham, el Íntimo (*al-Jalīl*) de Allāh -en el pasaje en que muestra a su pueblo la prueba fehaciente (*ḥuṣṣā*)³⁶- que Allāh, según su verídica afirmación, es el que *realmente* había quebrado los ídolos (*aṣnām*), adoptados como dioses *por los idólatras*, hasta hacerlos pedazos (*ṣudād*), a pesar de la pretensión de sus adoradores *que, según otro pasaje, se excusaban* diciendo: "No los adoramos sino para que nos aproximen a Allāh en grado (C. 39:3)"³⁷, con lo cual *los mismos asociadores* Le atribuyeron de hecho la supremacía (*kubr*) -Enaltecido sea- sobre sus dioses.

Así pues, Abraham -con el sea la Paz- dijo: "¡No! El Superior (*kabīr*) a ellos es quien lo ha hecho (C. 21:63)"³⁸. En este punto hay una pausa (*waqf*)³⁹ y luego sigue diciendo: "¡Preguntadles al respecto, si es que son capaces de hablar!"" Si hubieran tenido la capacidad de hablar, habrían reconocido su condición de siervos manifestando que Allāh es el Grande, el Altísimo, el Inconmensurable.

(42) *al-Hafīz*, el **Conservador**, el **Preservador**, porque es omnicomprendivo

³⁶ Para una mejor comprensión este comentario es aconsejable la previa lectura del pasaje C. 21: 51-73.

³⁷ Aleya citada íntegramente en *Kaṣf*, 2-2.

³⁸ Es decir, quien ha destruido los ídolos. Tras referirse a la destrucción de los ídolos (*aṣnām*) por parte de Abraham que "los hizo pedazos (*ṣudād*) (C. 21:58)" dice el pasaje citado: "Dijeron: "¡Abraham! ¿Has hecho tú eso con nuestros dioses?" / "¡No!" dijo. "El mayor de ellos (*kabīru-hum*) es quien lo ha hecho. ¡Preguntádselo, si es que son capaces de hablar!" (C. 21:62-63)". Trad. Cortés. Obsérvese que la interpretación que Ibn 'Arabī hace de esta aleja en este contexto difiere de la habitual. No considera el Šayj que la respuesta de Abraham sea un engaño y se refiera al ídolo grande mencionado en C. 21:58, como refleja la traducción de Cortés, sino que entiende que Abraham proclama la verdad, la doctrina correcta (*i'tiqād ṣaḥīḥ*), al manifestar que verdaderamente ha sido Dios, el Grande, el Superior (*kabīr*) a los ídolos y no él -en tanto que mero instrumento- quien los ha hecho pedazos.

³⁹ Precisa el Šayj que en este punto hay una pausa para señalar la conveniencia de su lectura: el texto dice luego 'preguntadles', con pronombre plural, y no 'preguntadle', lo cual indica que se refiere a los ídolos rotos y no al que había quedado indemne.

y rodea⁴⁰ todas las cosas para preservar su existencia; pues las cosas son susceptibles de ser o no ser⁴¹. A aquel a quien Él -Exaltado sea- quiere existenciar y a quien *Sus nombres* dan existencia, Él se la preserva, y a quien no quiere que exista y quiere que quede en la inexistencia (*‘adam*), le preserva la inexistencia, de modo que, en tanto que la preserve, no puede existir de manera efectiva, y puede suceder que la preserve por siempre o bien hasta un plazo determinado.

(43) *al-Muqīt*, el **Alimentador**, el **Determinador**, el **Proveedor**, por los alimentos que determina y asigna en la tierra y por las cosas que inspira (*awhà*) en el cielo, pues Él -Exaltado sea- da [122a] el alimento (*qūt*) a todo lo sustentado⁴² en conformidad con la medida predeterminada⁴³.

(44) *al-Hasīb*, el **Contador** (1), el **Suficiente** (2), pues (1) enumera las gracias (*ni‘am*) que te brinda para hacerte ver Su favor y Su bondad (*minna*) contigo cuando de ello reniegas con ingratitud y, sin embargo, por Su benevolencia y generosidad, no toma represalia contigo; y (2) porque Él te basta y es Suficiente (*kāfī*) para ti con respecto a todo. No hay más dios que Él, el Omnisciente, el Juicioso (*al-‘Alī al-Hakīm*)⁴⁴.

⁴⁰ Esta comprensividad (*iḥāṭa*), la idea de cerco que abarca y contiene todas las cosas, se representa mediante un círculo que encierra todas las esferas.

⁴¹ En el sentido de que pueden cobrar existencia (*wuṣūd*) o permanecer en estado latente en la inexistencia (*‘adam*).

⁴² Lit. 'da el alimento de todo el que se alimenta (*mutaqawwīt*)', ya sea el de los cuerpos o el de los corazones -que da título a la célebre obra de Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb* (El Alimento de los corazones)-, a lo cual se refiere la inspiración celeste.

⁴³ Alusión a C. 15:21. V. *supra* n°. 26 e *infra* n°. 86.

⁴⁴ Ambos nombres aparecen aparejados en el Corán en más de veinte ocasiones.

(45) *al-Ŷalīl*, el **Majestuoso**, porque es inaccesible y no pueden percibirLe ni la vista (*baṣar*), ni la visión interior (*baṣīra*). Él está elevado *en este sentido*, mas *por otra parte* desciende -puesto que está entre Sus siervos "dondequiera que ellos estén (C. 58:7)"- del modo que a Su gloria (*ŷalāl*) corresponde. Hasta tal punto *es esto cierto* que *según el hadiz* llega a decir en Su descendimiento (*nuzūl*): "Estaba enfermo y no Me visitaste, estaba hambriento y no Me alimentaste, tenía sed y no Me diste de beber"⁴⁵, y se revela a Sí mismo entre Sus siervos en la situación (*manzila*) de Sus propios siervos, *poniéndose en el lugar del enfermo, el hambriento y el sediento*, lo cual corresponde a la propiedad (*ḥukm*) de este nombre divino.

(46) *al-Raqīb*, (1) el **Guardián**, el **Vigilante**, (2) el **Observador**, el **Controlador**, (1) por la *permanente* ocupación de preservar Su creación (*jalq*)⁴⁶ que a Sí mismo se ha impuesto, lo cual no resulta una carga para Él en absoluto; y (2) porque hace saber a Sus siervos que, dado que Él les observa, ellos han de tener reparo y pudor de Él, de modo que no les vea en aquello que les ha vedado y no les pierda *de vista* en aquello que les ha mandado.

(47) *al-Muŷīb*, el **Satisfaciente**, el **Complaciente**, el **Respondedor**, es Aquel a quien, en virtud de Su proximidad y de Su escucha⁴⁷, se dirige la invocación de Sus siervos, según *se desprende de* lo que ha comunicado acerca de Sí *-según Su Palabra*: "Cuando Mis siervos te pregunten por Mí, [di que] estoy cerca y respondo

⁴⁵ Sobre este hadiz, v. *Kašf*, 42-2 (*al-Ŷalīl*), nota 5. Esto corresponde al aspecto de Belleza del nombre 'el Majestuoso', en el cual está implícito su opuesto, el nombre 'el Hermoso'.

⁴⁶ O bien, 'cuidar del hombre'.

⁴⁷ Allāh es Oyente (*samīʿ*) y está Cercano (*qarīb*). A ambos Nombres hacen alusión Sus atributos de cercanía y 'receptividad'. Con esta misma definición introduce Qūnawī su comentario al nombre *al-Muŷīb*. Cf. *Ḥaqqāʿiq*, ms. Asir Efendi 431, fol. 73a.

(*uŷību*) a la llamada del que ora cuando Me invoca (C. 2: 186)⁴⁸-, al describirSe a Sí mismo como Hablante (*Mutakallim*), dado que el 'Respondedor' es quien tiene la capacidad de la respuesta (*iŷāba*), la cual consiste en atender el llamado (*talbiya*)⁴⁹.

(48) *al-Wāsiʿ*, el **Inmenso**, el **Vasto**, el **Omnicomprendivo**, el **Abarcador**, el **Liberal** que da con largueza⁵⁰, por cuanto despliega de Su gracia (*rahma*) *omnímoda* que todo lo comprende, la cual ha sido creada (*majlūqa*), y en razón de la cual tiene compasión de todas las cosas y retira Su cólera (*gadab*) de Sus siervos. Observa con atención, pues hay un maravilloso secreto (*sirr*) *contenido* en Su Palabra: "Mi gracia (*rahma*) comprende (*wasīʿat*) todas las cosas (C. 7:156)"⁵¹ y en Su Palabra: "Todo [122b] es perecedero (*hālik*) salvo Su Faz (C. 28:88)"⁵².

(49) *al-Hakīm*, el **Doctísimo**, el **Sapientísimo**, el **Prudente**, el **Juicioso**, el que dispone y ordena haciendo que cada cosa descienda y se manifieste según su propio rango (*manzila*), situándola en su correspondiente grado (*martaba*). *Ha dicho - Enaltecido sea-*: "Aquel a quien se da la sabiduría (*hikma*) ha recibido mucho bien

⁴⁸ Dice la aleya completa: "Cuando Mis siervos te pregunten por Mí, estoy cerca y escucho la oración del que ora cuando Me invoca. ¡Que Me escuchen y crean en Mí! Quizás, así, sean bien dirigidos (C. 2:186)". Trad. Cortés. La misma aleya se cita en *Kašf*, 45-2 (*al-Muŷib*).

⁴⁹ El término *talbiya*, *mašdar* o nombre de acción de la forma verbal *labbà*, significa "responder 'heme aquí (*labbayk*)', acudir al llamamiento, comparecer". El término alude a la plegaria islámica que comienza diciendo: "¡Señor mío, heme aquí ante ti (*labbayk*)!".

⁵⁰ Lit. 'el que extiende el don (*ʿaḏa*)'. Se trata, por tanto, de otro de los nombres de 'don', con los significados de 'Liberal' y 'Enriquecedor'. Pero también significa 'el que contiene lo que despliega'.

⁵¹ Citada también en *kašf*, 46-1 y nota 2.

⁵² Dice la aleya completa: "¡No invoques a otro dios junto con Dios! ¡No hay más dios que Él! ¡Todo perece, salvo Él [lit. 'salvo Su faz (*waŷh*)']! ¡Suya es la decisión! ¡Y a Él seréis devueltos!" (C. 28:88). Trad. Cortés.

(*jayr*) (C. 2:269)⁵³, y ha dicho también refiriéndose a Sí mismo que en Su mano está el Bien (*jayr*)⁵⁴. *El Profeta* -Allāh le bendiga y salve- dijo *a este respecto*: "todo el Bien (*jayr*) está en Tus manos por entero", de modo que no resta aparte ningún otro bien *distinto que no esté en Sus manos*, mas "el daño (*šarr*) no procede de Ti"⁵⁵.

(50) *al-Wadūd*, el Amoroso, El de amor constante, el Amigo afable que mantiene *con constancia* Su amor a Sus siervos, sin que sus faltas de obediencia hagan mella en el precedente amor (*maḥabba*) hacia ellos, ya que *tales rebeldías* no les han sobrevenido sino por efecto de una disposición del *divino* decreto (*qadā'*) y de la predestinación (*qadar sābiq*), mas no para producir la expulsión (*tard*) y el alejamiento *de la Presencia divina*, pues ha dicho: "para que Allāh perdone tus faltas precedentes y últimas (C. 48:2)"⁵⁶, de modo que el perdón (*magfira*) a los amados (*muḥabbūn*)⁵⁷ prevalece.

⁵³ Dice la aleya completa: "Concede la sabiduría a quien Él quiere. Y quien recibe la sabiduría recibe mucho bien. Pero no se dejan amonestar sino los dotados de intelecto (C. 2:269)". Trad. Cortés. El término *ḥikma* es de la misma raíz léxica que el nombre *al-Ḥakīm*.

⁵⁴ Alusión a C. 3:26, en donde se dice: "En Tu mano está el bien".

⁵⁵ Lit. 'no remite a Ti', 'no se remonta a Ti'. Explica Ibn 'Arabī que "el mundo de la creación y la composición requiere el mal (*šarr*) por su misma esencia; [... mientras que] el Mundo de la Orden es el puro Bien (*jayr*) en el cual no hay mal *en absoluto*". Cf. *Fut.* II, p. 575, lss. 25-26. Sobre estas nociones de bien y mal -entendido éste como ausencia de bien e inexistencia- v. también Chittick, *SPK*, "Good and Evil", pp. 290-91.

⁵⁶ En traducción de J. Cortés, la aleya completa dice: "Para perdonarte tus primeros y tus últimos pecados, perfeccionar Su gracia en ti y dirigirte por una vía recta (C. 48:2)".

⁵⁷ Especifica el Šayj en el texto que este término -que podría confundirse gráficamente con el part. act. 'amantes' (*muḥibbūn*), más común en esta forma- es aquí participio pasivo (*ism maf'ūl*). Probablemente usa el autor la forma cuarta en lugar del part. pas. de la primera (*maḥbūb*), más frecuente, como alusión al hadiz en que Dios dice: "Y el siervo no cesa de acercarse a Mí [...] hasta que Yo le amo y cuando Yo le amo..." (v. *Kašf*, 4-3 y 69-3), en el cual se emplea la forma cuarta.

(51) *al-Mayīd*, el Noble, el Glorioso, el Honorable, porque a Él pertenece la nobleza (*šaraf*) de todo cuanto puede calificarse con *el atributo de* la nobleza, pues la nobleza del universo reside en aquello que a Allāh remite, a saber, en que Él lo creó y lo realizó, de modo que su nobleza no es propia, no es noble por sí mismo dado que, en realidad, el *verdaderamente* Noble (*šarīf*) es Aquél cuya nobleza es inherente a su propia esencia y sólo Allāh es noble por Sí mismo.

(52) *al-Bāʿit*, el Resucitador, el Expedidor, el Que envía, en sentido universal (*ʿumūm*) o particular (*juṣūṣ*).

En sentido general (*ʿumūm*), porque "envía" los posibles de la inexistencia (*ʿadam*) a la existencia (*wuḥūd*), y es éste un envío (*baʿt*) que no consideran sino aquéllos que postulan que los posibles (*mumkināt*) tienen entidades inmutables (*aʿyān tubūtiyya*), aunque quien lo afirme no ponga de manifiesto lo que aquí hemos indicado; y dado que el Ser (*wuḥūd*) es la misma entidad del Verdadero (*ʿayn al-Ḥaqq*)⁵⁸, queda claro que no los⁵⁹ ha enviado, es decir, no ha enviado a los

⁵⁸ Es decir, la Existencia es idéntica al Verdadero; la Existencia-encuentro es la misma Realidad divina, la entidad de Dios en tanto que Realidad. Para una correcta interpretación de esta formulación, que no ha de confundirse con la doctrina panteísta, v. W. Chittick, "La Unidad del Ser", *POSTDATA*, XV, verano 1995, pp. 30-41. S. H. Nasr aclara este punto en términos inequívocos: "La doctrina esencial del sufismo, especialmente en la interpretación de Muḥyī-l-Dīn y su escuela, es la de la unidad trascendental del Ser (*waḥdat al-wuḥūd*), por la que muchos estudiosos modernos le han acusado de ser un panteísta, un panenteísta y un monista existencial y, más recientemente, de seguir lo que se denomina como misticismo natural. Sin embargo, todas estas acusaciones son falsas, ya que confunden las doctrinas metafísicas de Ibn ʿArabī con la filosofía, y no tienen en cuenta el hecho de que el camino de la gnosis no está escindido de la gracia y de la santidad. Las acusaciones de panteísmo contra los sufíes son doblemente falsas ya que, en primer lugar, el panteísmo es un sistema filosófico, mientras que Muḥyī-l-Dīn y otros como él jamás declararon su adhesión o creación de ningún tipo de "sistema" y, en segundo lugar, porque el panteísmo implica una continuidad sustancial entre Dios y el Universo, mientras que el Šayj sería el primero en sostener la absoluta trascendencia de Dios sobre todas las categorías, incluida la de sustancia. Los críticos que acusan a los sufíes de panteísmo pasan por alto la diferencia fundamental entre la identificación *esencial* del orden manifestado con su Principio ontológico y su identidad y continuidad *sustancial*. Este último concepto resulta metafísicamente absurdo y contradice todo lo dicho por Muḥyī-l-Dīn y otros sufíes respecto a la Esencia divina. [...] Es cierto que Dios mora en las cosas, pero el mundo no "contiene" a Dios, y cualquier término que implique este último sentido no es apropiado para describir la doctrina de *waḥdat al-wuḥūd*". Cf. "Ibn ʿArabī y los sufíes", *POSTDATA*, XV, verano 1995, pp. 17-18.

posibles de la existencia potencial a la efectiva sino Allāh mismo por medio de este nombre *al-Bā'it* en especial.

Luego está, en sentido particular (*juṣūṣ*), el envío de un estado a otro⁶⁰, como en el caso de la misión *profética* de los mensajeros (*ba'it al-rusul*), el envío desde el mundo al Itsmo (*barzaj*), es decir, desde este mundo hacia el mundo intermediario, tanto en el *trance* del sueño como en el *tránsito* de la muerte, y desde el Itsmo hacia la Resurrección (*qiyāma*). Todo envío a un *nuevo* estado (*hāl*) o a *otra* nueva condición de una entidad (*'ayn*)⁶¹ que se da en el universo depende del nombre *al-Bā'it*, que es uno de los nombres más extraordinarios con que el Real (*al-Haqq*) Se ha llamado a Sí mismo para darse a conocer a Sus siervos.

(53) *al-Šahīd*, [123a] el **Testigo (universal)**, el **Que a Sí mismo Se presta testimonio** de que no hay divinidad sino Él y da testimonio, en favor de Sus siervos, de aquello en lo cual reside el Bien (*jayr*) y la Felicidad (*al-sa'āda*) para ellos, de cuanto han transmitido *Sus enviados* acerca de la obediencia a Allāh y a Su Enviado y de cuantos nobles rasgos de carácter (*makārim al-ajlāq*) han manifestado. Así mismo *es el Testigo* que en contra de ellos da testimonio de las transgresiones (*mujālafāt*), las desavenencias y los fútiles rasgos de carácter (*safsāf al-ajlāq*) en que han incurrido, para así hacerles ver la merced (*minna*) y la generosidad (*karam*) divinas en virtud de las cuales les dispensa, cubriendo y borrando sus faltas, de modo que finalmente, en su retorno (*ma'āl*) junto a Él alcanzan la gracia general (*šumūl al-*

⁵⁹ Ibn 'Arabī concuerda con frecuencia un plural femenino (en este caso *mumkināt*), al cual correspondería un pronombre de referencia en singular femenino (-*ha*) con un pronombre en plural masculino (-*hum*) que alude a la condición vital y consciente, no puramente objetual, de lo denominado.

⁶⁰ Lit. 'el envío a los estados' (*al-ba'it fi-l-aḥwāl*). Por ejemplo, como a continuación se explica, del estado de hombre común a la condición de enviado.

⁶¹ Es decir, su envío del estado latente a la existencia efectiva o viceversa.

rahma), cuya amplitud (*saʿa*) les acoge, ya que son parte de la totalidad de las cosas que la divina compasión abraza⁶².

Estas cosas llamadas 'transgresión' (*mujālafa*), Allāh no las hace salir de la inexistencia (*ʿadam*) para hacerlas aflorar en la existencia (*wuḥūd*) sino por medio de Su gracia (*rahma*), pues son creadas (*majlūqa*) de la gracia (*rahma*) y el lugar (*maḥall*) en que se realizan es causa (*sabab*) de su existencia, ya que no se manifiestan por sí mismas sino únicamente por medio del transgresor (*mujālif*)⁶³. Ya sabes, pues, que son creadas de la gracia y que, como todas las cosas, celebran la alabanza⁶⁴ de su Creador (*Jāliq*). Pues así como glorifican a su Creador, así también, sabiendo que no tienen lugar por sí mismas, piden perdón⁶⁵ para el lugar (*maḥall*) en que -a fin de que la existencia de sus entidades (*ʿayn*) se torne manifiesta- se actualizan.

(54) *al-Haqq*, la Verdad, el Ser, el Verdadero, la divina Realidad, el Real, es el verdadero Ser (*wuḥūd*) "al que no alcanza lo falso (*bāṭil*)" -que es la

⁶² En la edición de M. Gurāb, p. 106, se omite el resto del comentario a este nombre, tal vez porque el autor trata con audacia en estas líneas la polémica cuestión del origen de la naturaleza de las obras transgresivas (*mujālafāt*).

⁶³ El *mujālif* es el lugar (*maḥall*) y la causa secundaria (*sabab*) de la manifestación de la transgresión (*mujālafa*).

⁶⁴ Alusión a C. 17:44. V. *infra* n°. 55 (*al-Wakīl*).

⁶⁵ Las transgresiones, a fin de poder manifestarse, piden a Dios que perdone (*istigfār*) y 'cubra' (v. *supra*, en n°. 16, los nombres de raíz *g-f-r*) al lugar en que se actualizan, es decir, al hombre por quien se realizan.

Según el autor, "...la desobediencia (*maʿṣiya*), cuando en ella el gnóstico está presente con Allāh, está viva (*ḥayya*) y dotada de un divino espíritu (*rūḥ ilāhī*) que hasta el Día del Juicio pide a Allāh que le perdone por haberla realizado, y Allāh transforma lo que de ella era malo en bueno (*ḥasan*), así como sustituye su correspondiente castigo por recompensa". Cf. *Fut.* II, p. 652. Sobre esta perspectiva de la desobediencia y sobre la noción de 'inmunidad del lugar de manifestación' (*ismat al-maḥall*), es decir, del Hombre, exento de toda culpa (v. C. 48:2, donde tal exención se refiere a Muḥammad), v. S. Ḥakīm, *Muʿyam*, pp. 806-811.

inexistencia (*‘adam*)⁶⁶ - "ni por entre Sus dos manos, ni por detrás (*jalf*) de Él (C. 41:42)"⁶⁷. La expresión "por entre Sus dos manos (*min bayna yaday-Hi*)"⁶⁸ está relacionada con Su Palabra "... ante lo que he creado con Mis dos manos (C. 38:75)"⁶⁹; y la expresión "por detrás de Él (*min jalfi-Hi*)" remite al dicho del Enviado de Allāh -que Él le bendiga y le salve-: "No hay detrás de Allāh (*warā' Allāh*) lugar al que apuntar"⁷⁰, dicho en el cual *literalmente* atribuye a Allāh un 'detrás' (*warā'*) que es lo que viene después, la parte de atrás (*jalf*). De modo que Él es Ser real (*wuṣūd haqq*) que no procede de no-ser (*‘adam*) y al que no sucede *el* no-ser, a diferencia de la creación (*jālq*) que procede de la inexistencia (*‘adam*) y a la que sigue la inexistencia⁷¹ de un modo imperceptible, pues la Existencia y la existenciación (*īyād*) no se interrumpen, y no hay en el cosmos *nada propio* del

⁶⁶ V. el comentario del Šayj al verso de Labīd que el Profeta celebraba (*Kašf*, 52-3, *al-Ḥaqq*, nota 4). Las nociones de *ḥaqq*, la 'verdad', y *bāṭil*, lo 'falso' se oponen recurrentemente en el Corán (v. C. 8:8, 13:17, etc.).

⁶⁷ El pasaje, en traducción de J. Cortés, dice así: "Los que no creen en la Amonestación [el *Corán*] cuando ésta viene a ellos... Y eso que es una *Escritura* excelente, / completamente inaccesible a lo falso (*bāṭil*) [lit. 'lo falso no viene a ella ni por delante ni por detrás'], revelación procedente de uno Que es sabio, digno de alabanza (C. 41:41-42)". No obstante, en este contexto Ibn 'Arabī entiende, a diferencia de la interpretación usual, que la frase se refiere a Dios, a quien 'lo falso no Le viene ni por delante [lit. 'entre Sus manos'] ni por detrás de Él', y a continuación justifica su interpretación con dos referentes escriturarios que demuestran que las expresiones "Sus dos manos" y "detrás de Él" pueden referirse a Dios. En cualquier caso, en razón de la interpretación más habitual de este pasaje coránico -reflejada en la traducción de Cortés-, el nombre *al-Ḥaqq*, 'la Verdad', definido aquí como el *wuṣūd* "completamente inaccesible a lo falso", se refiere también de modo alusivo al *Corán*, a la *Escritura* de la Existencia. Cf. S. Ḥakīm, 'al-Qur'ān al-kabīr', *Muṣṣaḥḥ*, p. 908.

⁶⁸ La expresión se ha traducido *al pie de la letra* para que se entienda el comentario, aunque en general se traduciría 'ni por delante de él', pues tal es su significado en el uso común de la lengua. Sirva este pasaje como un ejemplo más de la práctica akbarī de lectura, no ya literal, sino literalísima, lectura -valga la expresión- *ultraliteral*, 'al pie de la letra'.

⁶⁹ Aleya citada en *Kašf*, 4-3 (v. nota 5).

⁷⁰ V. *Concordance*, 'marmā'.

⁷¹ En la incesante renovación de la creación a cada instante. Lo que se dice de la creación (*jālq*) entiéndase también del hombre, la creatura (*jālq*) por excelencia.

cosmos, ya sea en este mundo o en la Morada Postrera, sino existencia (*wuḡūd*) y testimonio (*ṣuhūd*)⁷² sin término [123b] o interrupción alguna, entidades (*ʿayān*)⁷³ que se toman manifiestas y se contemplan.

(55) *al-Wakīl*, el **Procurador**, el **Abogado**, el **Valedor**, a quien Sus siervos confían el cuidado de sus intereses (*maṣālih*): en virtud de esta misma atención (*nazar*) a sus necesidades, Él les ordena que empleen en dádivas (*infāq*) determinada proporción de sus riquezas. Después de que Le hayan tomado y reconocido plenamente como Valedor (*wakīl*), Él delega en ellos, encomendándoles el cuidado de sus intereses: en un sentido, los bienes (*amwāl*) Le pertenecen, mas les ha encargado -en tanto que vicerregentes- que se ocupen de ellos; en otro sentido, los bienes pertenecen a los siervos, de modo que son ellos quienes delegan en Él su custodia. Los bienes son de los siervos sólo en virtud del beneficio (*manfaʿa*) que les deparan, mas son de Él pues, como todas las cosas, están inmersos en una permanente glorificación (*tasbīḥ*) en alabanza Suya⁷⁴. Siendo así, quien alcanza a considerar la glorificación (*tasbīḥ*) afirma que Allāh no ha creado el cosmos sino para que se Le adore⁷⁵, mas quien dirige su atención al provecho (*manfaʿa*)

⁷² El *wuḡūd* corresponde a Dios y el *ṣuhūd* corresponde al siervo. "God is present and finds Himself in all things, and man witnesses this presence and finding to the extent of his capacity. *Wuḡūd* as such belongs to the Nonmanifest, though its reverberations fill the cosmos. In contrast, *ṣuhūd* is the vision of self-disclosure and belongs to the manifest realm". Cf. Chittick, *SPK*, pp. 226-227.

⁷³ Apréciase una vez más la interacción alusiva de dos significados del término '*ayn*: pl. *ʿayān*, 'entidad'; pl. *ʿayūn/ʿayūn*, 'ojo'.

⁷⁴ Alusión a C. 17:44: "Le glorifican los siete cielos, la tierra y sus habitantes. No hay nada que no celebre Sus alabanzas, pero no comprendéis su glorificación (*tasbīḥ*). Él es benigno, indulgente". Trad. Cortés.

⁷⁵ Lit. 'para adoración Suya (*li-ʿibādati-Hi*)'. Alusión a la aleya: "No he creado a los genios y a los hombres sino para que Me sirvan (*li-yaʿbudūni*)" (C. 51:56). Trad. Cortés. Es decir, para que el hombre, cumpliendo su función cognitiva, sirva al propósito del cosmos, que es -según el hadiz del Oculto Tesoro (v. *Muʿyam*, p. 1266)- conocer a Dios, quien ha manifestado el cosmos por Su voluntad de darse a conocer.

considera que Allāh sólo ha creado el universo para que cada parte de él sea útil y beneficie a la otra⁷⁶.

El primer provecho (*manfaʿa*) mutuo corresponde a la existenciación (*īyād*), pues Allāh ha existenciado los lugares (*maḥall*) de manifestación para que puedan recibir el beneficio de la existencia cuantos existentes (*mawḥūdāt*) no pueden existir de modo efectivo sino en un lugar (*maḥall*)⁷⁷, y ha existenciado aquello que no existe por sí mismo para que con ello se beneficie aquello que no puede prescindir del acontecer de los accidentes (*ḥawādīṭ*), ni estar libre de ellos⁷⁸. Así pues, la existencia de cada uno de ambos depende de la existencia del otro⁷⁹, mas de un modo tal que no implica 'encadenamiento causal recíproco' (*dawr*)⁸⁰, lo cual imposibilitaría el acontecer (*wuqūʿ*).

(56-57) *al-Qawī al-Matīn*, el **Fuerte**, el **Firme**, es el que tiene la fuerza (*dū-l-quwwa*) para vencer la resistencia (*ʿizza*)⁸¹ de algunos o de todos los posibles en general, es decir, el hecho de que no aceptan los opuestos⁸². A esta fuerza (*quwwa*) se debe la creación del Mundo de la Imaginación (*ʿālam al-jayāl*), creado para que en él pudiera manifestarse la síntesis de los contrarios (*al-ḡamʿ bayna-l-aḍḍād*), ya

⁷⁶ La edición damascena de Maḥmūd Gurāb omite el resto del comentario a este nombre.

⁷⁷ Es decir, para que puedan manifestarse los accidentes, las propiedades o efectos de los Nombres, que son los fenómenos o creaciones -cosas, entidades, formas- del cosmos, por los cuales los Nombres se tornan manifiestos. V. Chittick, *SPK*, p. 39.

⁷⁸ Es decir, el lugar (*maḥall*) donde los accidentes se tornan manifiestos: el Hombre Universal.

⁷⁹ Lit. 'de su compañero'.

⁸⁰ V. la definición que del término *dawr* hace ʿYurḡānī, *Taʿrīfāt*, trad. Gloton, p. 200 (nº. 744).

⁸¹ Lit. 'inaccesibilidad'.

⁸² Lit. 'la no recepción de los contrarios' (*ʿadam al-qubūl li-l-aḍḍād*). Podríamos llamar a esta resistencia de los posibles *incontrariabilidad*, la tendencia a no acoger y aunar los contrarios, facultad por la cual algo no es su opuesto.

que la percepción sensible (*ḥiss*) o el intelecto (*ʿaql*) no permiten por sí solos la unión entre dos opuestos, mientras que la Imaginación, sin embargo, no impide tal combinación. Así pues, la autoridad (*sultān*) [124a] y la fuerza del Fuerte únicamente se ponen de manifiesto en la creación de la facultad imaginativa (*quwwa mutajayyila*) y del Mundo Imaginal⁸³, que es -en cuanto a significación (*dalāla*)- aproximado a la divina Realidad (*al-Ḥaqq*), pues el Verdadero (*al-Ḥaqq*) "es el Primero y el Último, el Manifiesto y el Oculto (C. 57:3)"⁸⁴. Cuando preguntaron a Abū Saʿīd al-Jarrāz: "¿Por medio de qué has conocido a Allāh?". Respondió: "Por el hecho de que reúne los contrarios". Luego recitó la citada aleya.

Si todo esto no fuera *dicho* de una Única Entidad (*ʿayn wāḥid*), no habría provecho alguno *en estas palabras*, pues *de hecho* nadie niega la diversidad de las relaciones (*nisab*). Una misma persona puede tener múltiples relaciones, de modo que sea padre, hijo, tío materno o paterno, o cosas semejantes a éstas, pero tal persona sigue siendo ella misma y no otra.

Nada ha logrado verdaderamente hacerse con la Forma divina (*ṣūra*)⁸⁵ salvo la Imaginación (*jayāl*), lo cual es algo que nadie puede negar, pues quienquiera que sea encuentra *imaginación* en sí mismo y la contempla en sus sueños, viendo en ella como existente (*mawṃūd*) aquello cuya existencia es imposible.

"Allāh es el Sustentador (*al-Razzāq*), el Fuerte (*Dū-l-quwwa*), el Firme (*al-Matīn*) (C. 51:58)".

⁸³ Esta traducción, tomada del latín *Mundus imaginalis*, propuesta por H. Corbin para diferenciar el mundo objetivo de la Imaginación activa de lo meramente imaginario (v. *Imaginación*, p. 15), ha sido adoptada de modo prácticamente unánime tanto en las traducciones francesas e inglesas como, más recientemente, en las españolas. A continuación se señala que la expresión 'mundo imaginal' se aproxima a la significación de la Realidad que designa el nombre *al-Ḥaqq*.

⁸⁴ V. *Kaṣf*, 73/74-2, donde también se citan esta aleya y la célebre frase de al-Jarrāz que a continuación se cita. En su edición, sin indicación alguna, Maḥmūd Gurāb omite, desde este punto, el resto del comentario a este nombre. V. *Fut.* IV, p. 325, lss. 5-9.

⁸⁵ Lit. 'tomar posesión de la Forma'. Es decir, nada ha logrado 'adquirir' la capacidad de aunar los opuestos, nada la posee salvo la Imaginación.

(58) *al-Walī*, el **Amigo protector**, el **Defensor victorioso**, el **Auxiliador** que asiste (*al-Nāṣir*) a quien Le asiste⁸⁶, pues Su victorioso auxilio (*naṣr*) es remuneración. De hecho, a quien cree firmemente en Él atribuyéndole toda victoria ya le ha asistido y salvado⁸⁷. Así pues, el creyente (*mu'min*) recibe el auxilio (*naṣr*) de Allāh necesariamente por vía de la obligatoriedad (*ṭarīq al-wuḡūb*)⁸⁸, según Su Palabra: "Era deber (*ḥaqq*) Nuestro auxiliar (*naṣr*) a los creyentes (C. 30:47)"⁸⁹, semejante a la obligatoriedad de la misericordia (*wuḡūb al-rahma*) que igualmente a Sí mismo se prescribe al decir, Enaltecido sea: "Vuestro Señor Se ha prescrito la misericordia (*rahma*)..." con quien obra mal por ignorancia "...pero luego se arrepiente y enmienda...(C. 6:54)"⁹⁰.

¿Qué relación guarda esto con la amplitud (*itīsā'*) de la gracia que todo lo abarca? El auxilio (*naṣr*) de Allāh se asemeja a la misericordia obligatoria (*rahmat al-wuḡūb*)⁹¹, diferenciándose por tanto de la misericordia omnímoda del don de gracia (*rahmat al-imtīnān al-wāsi'a*), pues no hemos visto en cuanto nos ha revelado

⁸⁶ El siervo "auxilia" a Dios obedeciendo con fe Sus preceptos y por el reconocimiento de que sólo Suya es la victoriosa asistencia, pues "[...] La victoria (*naṣr*) no viene sino de Dios..." (C. 3:126). "¿Le asocian dioses [...] que no pueden auxiliarles (*naṣr*) a ellos ni auxiliarse a sí mismos? (C. 7:192)". Trad. Cortés. V. *Kaṣf*, 56.

⁸⁷ Con el auxilio y la victoria de la fe que le ha inspirado.

⁸⁸ Dios se ha impuesto a Sí mismo, según la aleya citada a continuación, la obligatoriedad (*wuḡūb*), el deber (*ḥaqq*) de auxiliar a Sus fieles creyentes (*mu'minūn*). Como en el caso anterior, sin indicación alguna, Maḥmūd Gurāb omite en su edición, desde este punto, el resto del comentario a este nombre. V. *Fut.* IV, p. 325, lss. 10-18.

⁸⁹ Aleya citada en *Kaṣf*, 56-2 (*al-Walī*) y nota 2.

⁹⁰ La aleya completa, dirigida a Muḥammad y referida a los creyentes, dice: "Cuando vengan a ti los que creen en Nuestros signos, di: "¡Paz sobre vosotros!" Vuestro Señor Se ha prescrito la misericordia (*rahma*), de modo que si uno de vosotros obra mal por ignorancia, pero luego se arrepiente y enmienda... Él es indulgente, misericordioso" (C. 6:54). Trad. Cortés.

⁹¹ Dios se prescribe a Sí mismo la misericordia con los contritos en esta aleya como se ha prescrito el auxilio a los creyentes en la anterior. Se trata pues de un auxilio y una misericordia prescritos, no generales, sino restringidos a 'creyentes' y 'contritos'.

-Enaltecido sea- *referencia alguna a un auxilio incondicional (nuṣra muṭlaqa)*. Sólo hemos hallado *referencias al auxilio restringido (nuṣra muqayyada)*, ya sea por la *condición de la fe (īmān) -por la cual auxilia a los creyentes-* [124b] o por Su Palabra: "Si auxiliáis a Allāh, Él os auxiliará (C. 47:7)"⁹², *en virtud de la cual auxilia a quienes Le auxilian*.

Y he aquí uno de los secretos (*sirr*) de Allāh -Enaltecido sea- *que se manifiesta* en el hecho de que, en ocasiones, los asociadores salgan victoriosos sobre los creyentes. Medita detenidamente sobre ello y darás con él si Dios quiere.

Así pues, no sobreviene *el auxilio* hasta que tenemos fe en Él, mas cuando la fe (*īmān*) se fortalece en quien la tiene por lo que *quiera que sea*, Él le da la victoria (*naṣr*) sobre el *de fe* más débil, según resulte la comparación.

Esto que he dicho no remitía a Su Palabra: "quienes creen (*yu'minūn*) en lo falso (C. 29:52)...", donde llama creyentes (*mu'minūn*) a los asociadores. En cualquier caso, *con relación a esta aleya*, se verifica respecto a su fe en lo falso⁹³ que no tenían fe en ello por el hecho de ser falso, sino que sólo tenían fe en ello porque creían con respecto a ello lo que cree la Gente de la Verdad (*ahl al-Ḥaqq*) con respecto al Verdadero (*al-Ḥaqq*)⁹⁴, en virtud de lo cual les atribuyó *en esta aleya la condición de la fe (īmān)*, y dado que ésta correspondía de hecho a algo distinto de lo que ellos tenían como creencia (*ʾiṭiqād*), el Verdadero la denominó para nosotros 'lo falso', mas no en razón de lo que ellos imaginaron.

⁹² A esta aleya remite el principio de este comentario: "¡Creyentes! Si auxiliáis a Dios, Él os auxiliará y afirmará vuestros pasos (C. 47:7)". Trad. Cortés. Se aprecia nuevamente el doble sentido activo-pasivo del esquema *faʿīl*: el Auxiliador-Auxiliado. V. M. Chokkiewicz, *Sceau*, p. 37.

⁹³ En decir, en los múltiples dioses.

⁹⁴ La doctrina de la Unidad trascendental de Ser requiere que de hecho toda fe sea en última instancia fe en Él, pues no hay en realidad otro que el Único.

(59) *al-Hamīd*, el **Alabador**, el **Alabado**, el **Loable**, porque Él es el que alaba (*ḥāmid*) por la lengua de todo el que alaba y por Sí mismo y porque Él es, *en última instancia*, el alabado (*maḥmūd*) en todo cuanto se ensalza, ya que toda alabanza se dirige finalmente a Él⁹⁵.

(60) *al-Muḥṣī*, el **Comprendedor**, el **Contador**, el **Enumerador** que registra y comprende todas las cosas enumerables⁹⁶, tanto las letras (*ḥurūf*) como las entidades de la existencia⁹⁷, ya que la finitud (*tanāḥī*) -que el divino cómputo (*iḥṣā'*) comprende- no corresponde sino a los seres existenciados (*mawḥūdāt*), de modo que esta *coseidad* (*ṣay'iyya*)⁹⁸ de las cosas enumerables es la *coseidad* de la existencia efectiva (*ṣay'iyyat al-wuḥūd*)⁹⁹ y, según Su Palabra, "Él lleva cuenta exacta de toda cosa (*ṣay'*) (C. 72:28)"¹⁰⁰.

⁹⁵ El es el sujeto y el objeto último de toda alabanza, el que en definitiva a Sí mismo Se alaba por Sí mismo (*bi-naḥsi-Hi*) o por medio de otro, el único Alabado y el único Alabador. Aquí se manifiesta plenamente el doble carácter activo-pasivo de la forma *fa'īl*. V. *supra* n°. 24.1.

⁹⁶ Lit. 'el que registra el número (*'adad*) de toda cosa (*ṣay'*)'. El carácter cuantitativo de este nombre no excluye el carácter cualitativo de esta 'enumeración' (*iḥṣā'*). Cuando dice el hadiz: "Quien los enumere [e. d. 'quien repita los 99 Nombres'], entrará en el Paraíso", resulta evidente que no se refiere a una enumeración puramente mecánica.

⁹⁷ Distingue el autor entre las letras, como elementos constitutivos del lenguaje y de la existencia en tanto que *Logos*, de las entidades individuales existentes (*a'yān wuḥūdīyya*), las 'palabras' que resultan de la articulación de las letras. No sólo comprende *al-Muḥṣī* las letras, sino también todas sus posibles combinaciones concretas.

⁹⁸ La condición de ser cosa u objeto. V. nota *infra*.

⁹⁹ La *coseidad* de la existencia efectiva (*ṣay'iyyat al-wuḥūd*) por oposición a la coseidad de la inexistencia (*ṣay'iyyat al-'adam*) o coseidad de la existencia inmutable (*ṣay'iyyat al-tubūt*). V. *Muṣṣam*, pp. 667-669. Por error, la edición de M. Gurāb dice aquí *ṣay'a*, 'voluntad', en lugar de *ṣay'iyya* (v. ms. fol. 124b).

¹⁰⁰ En traducción de J. Cortés: "[...] Abarca todo lo concerniente a ellos [a los enviados] y lleva cuenta exacta de todo (C. 72:28)".

(61) *al-Mubdi'*, el **Productor**, el **Originador**, el **Iniciador**, es el que da comienzo a la creación-Hombre (*jalq*) con la existenciación (*īyād*) en el segundo y último grado (*rutba*) -pues no hay un tercero- [125a] que comprende todo lo que del cosmos se haya manifestado o se manifieste. El primer grado es el de la divina Realidad, el Verdadero (*al-Haqq*), que es el Primero (*al-Awwal*), de modo que la creación-Hombre (*jalq*), en cuanto a su existencia, no puede jamás estar en el Primero, pues exclusivamente le corresponde el último grado. Mas la divina Realidad está con él -con el hombre-creación- en el último, ya que Él está con el cosmos (*‘ālam*) -e. d. con los hombres- "dondequiera que se encuentren (C. 58:7)"¹⁰¹, y también Se ha llamado a Sí mismo el Último. Sábelo pues.

(62) *al-Mu‘īd*, el **Re-creador**, el **Restaurador**, el **Reproductor** de la entidad del acto (*al-Mu‘īd ‘ayn al-fi‘l*), en tanto que Creador (*Jāliq*), Agente (*Fā‘il*), Disponedor (*Yā‘il*) y Ejecutor (*‘Āmil*), pues cuando Él termina la creación de una cosa vuelve a crear otra creación (*jalq ājar*), ya que no hay cosa alguna en el cosmos que se repita *dos veces de manera idéntica*, pues las cosas sólo son similitudes

¹⁰¹ Varias alusiones simultáneas se entretajan en este comentario: Dios es "el Primero y el Último (C. 57:3)" (v. *Kašf*, 73/74-2 y n.º. 56-57 *supra*). La divina Realidad (*al-Haqq*) se contrapone a la creación (*jalq*), término que así mismo designa a la criatura por excelencia, el ser humano, lo cual alude aquí a la realidad del Hombre Perfecto (*al-Insān al-kāmil*) en tanto que microcosmos. Un primer grado ontológico de la existenciación -no sujeto a la temporalidad- corresponde a la existencia de Dios, el Primero, en tanto que divina Realidad y Principio original. Un segundo grado corresponde al Hombre-creación, es decir, al cosmos en sus dos aspectos micro y macrocósmico, y al nombre divino 'el Último', Dios en tanto que Fin, copresente en este grado con el Hombre-cosmos, es decir, el siervo o los siervos, "dondequiera que se encuentren (C. 58:7)". Este tránsito inmediato entre un nombre singular (p. ej. *‘ālam*) y otro nombre, referencia o pronombre plural, o a la inversa, es un recurso alusivo frecuentemente empleado por el Šayy en sus escritos. El término 'cosmos' concuerda con un plural 'donde ellos estén' porque su singularidad, la singularidad del Hombre Perfecto -finalidad y espíritu del cosmos-, integra a la totalidad de los hombres, cuyas múltiples manifestaciones participan de una misma realidad esencial.

(*amṭāl*)¹⁰² contingentes *incesantemente renovadas*, son la nueva creación (*jalq ṡadīd*)¹⁰³, entidades (*ʿyān*) que cobran existencia.

(63) *al-Muhyī*, el **Vivificador** es el que vivifica con la existencia a toda entidad inmutable susceptible de existenciación¹⁰⁴, de modo que el Verdadero (*al-Ḥaqq*) la hace existir en Su existencia.

(64) *al-Mumīt*, el **Mortificador**, el **Matador** que da la muerte a la entidad existenciada al siguiente¹⁰⁵ instante, sin que se exceda el tiempo de su existencia, pues su separación (*mufāraqa*) y su tránsito (*intiqāl*) son propios del estado de existencia al cual corresponde la muerte, de modo que retorna a su condición de inmutabilidad (*tubūt*), siendo imposible que vuelva a existir después de aquello hasta que se extinga, y debido a su infinitud (*ʿadam al-tanāḥī*) no puede extinguirse¹⁰⁶.
¡Comprende pues!

¹⁰² Sobre este término y otros de la misma raíz, v. Chittick, *SPK*, p. 117. Las cosas que se suceden en el incesante acontecer, aunque puedan parecer repetidas o idénticas en su aparente continuidad, son siempre en realidad imágenes semejantes (*amṭāl*) -nunca las mismas- recreadas a cada instante en una nueva creación.

¹⁰³ La creación perpetuamente renovada a la cual, según la interpretación del Šayj, se refiere la aleya: "¿Es que Nos cansó la primera creación? Pues ellos dudan de una nueva creación (*jalq ṡadīd*)" (C. 50:15). Trad. Cortés. V. también C. 55:29 (v. *supra* n°. 40). Sobre esta doctrina akbarí, v. Chittick, "The New Creation", *SPK*, pp. 96-112.

¹⁰⁴ Lit. 'que tenga la propiedad de ser existenciable (*ḥukm qubūl al-īyād*)'.

¹⁰⁵ Lit. 'segundo'.

¹⁰⁶ A partir de aquí, omite la ed. de Gurāb el texto que, a modo de inciso, el Šayj introduce en el comentario al nombre *al-Mumīt*. El inciso se produce a consecuencia de la sincronicidad entre la redacción de este apartado y la recitación que Ibn ʿArabī relata. Por fidelidad al estilo del autor se ha traducido íntegramente.

[Inciso: el recitador invisible]

Estaba poniendo por escrito este capítulo cuando, al llegar a esta cuestión, he escuchado que alguien recitaba unos versos desde un rincón de la casa (*bayt*) en que me encuentro. Aunque he escuchado su voz, no he podido ver figura alguna, ni sé a quien dirigía sus versos¹⁰⁷, que así decían:

"Transmite tu legado¹⁰⁸, pues pronto partirás
a una estación (*manzil*)¹⁰⁹ en que hallarás provecho,
ganada al ser de aquellos
que son capaces de aceptar consejo¹¹⁰."

Al lado de la casa ya clamó
quien de la muerte anuncia *la llamada* [125b].
A Su *presencia* ya te ha convocado,
¡con llantos no respondas *ni lamentos*!

De Él un emisario (*rasūl*) te llegó
con el más grande don¹¹¹, en que el encuentro

¹⁰⁷ De no ser por esta observación, habría pensado que el Šayj consideraba que los versos recitados por el invisible "visitante" iban dirigidos a él mismo, tal vez como anuncio de su fallecimiento ya cercano, sólo dos años después de concluir la segunda redacción de *Las Iluminaciones* en 1238 d. C. De hecho, estas páginas concluyen el antepenúltimo capítulo de la obra. No he tenido ocasión de comprobar si el episodio aquí relatado se recoge ya en la anterior redacción o no. En cualquier caso, estos versos -en metro *muḃtatt*- están sin duda íntimamente relacionados con el nombre *al-Mumīl* que el autor comentaba en el momento de escucharlos.

¹⁰⁸ Es decir, *lega tu saber*. Lit. 'haz testamento', o bien, 'da consejo'.

¹⁰⁹ Alusión a la Morada Postrera.

¹¹⁰ Es decir, merecida por quienes, receptivos a los comunicados, siguen las indicaciones de la revelación profética.

¹¹¹ La revelación profética.

de tu Señor está *anunciado*
y en él están los beneficios todos"¹¹².

Y con relación a la visión de Allāh *el encuentro* está próximo, aunque con relación a nosotros pueda estar alejado, como ha dicho en *la azora llamada "Las gradas celestiales"*: "Ellos lo ven lejos, pero Nosotros lo vemos cerca (C. 70:6-7)"¹¹³.

(65) *al-Ḥayy*, el **Vivo**, el **Viviente** que vive por Sí mismo y realiza (*taḥqīq*) lo que a Sí mismo Se atribuye *-el atributo de la Vida-*, lo cual no puede atribuirse sino a aquel a quien Él ha condicionado a que sea viviente (*ḥayy*).

(66) *al-Qayyūm*, el **Autosubsistente**, el **Inmutable**, el **Mantenedor**, porque cuida de la subsistencia¹¹⁴ de toda alma (*nafs*) con lo que le corresponda.

(67) *al-Wāyid*¹¹⁵, el **Perfecto**, el **Opulento**, el **Encontrador**, el **Autoexistente**, el **Autosuficiente**, por cuanto busca y alcanza¹¹⁶, pues es infalible y nada se Le escapa, ni Le falla, así como, *por el contrario*, quien busca conocerLe no puede en realidad alcanzarLe¹¹⁷.

¹¹² Cf. *Fut.* IV, p. 325, lss. 27-33; ms. ff. 125a-125b.

¹¹³ J. Cortés traduce: "Piensan que está lejos, pero Nosotros pensamos que está cerca".

¹¹⁴ Lit. 'por Su mantenimiento (*qiyām*)... de toda alma (*nafs*) con lo que haya ganado'. Podría también entenderse 'el mantenimiento de cada aliento (*nafas*)'.

¹¹⁵ Este nombre tiene la misma raíz léxica que *wuṣūd*, 'existencia-encuentro'.

¹¹⁶ Es decir, porque siempre consigue lo que procura.

¹¹⁷ Lit. "...el buscador (*ṭālib*) de Su conocimiento (*maʿrifa*)", ya que es Dios mismo el que encuentra (*al-Wāyid*) y, por tanto, el único que verdaderamente puede conocerSe a Sí mismo tal cual es.

(68-69) *al-Wāhid al-Aḥad*, el **Uno-Único**, en virtud de Su Divinidad *absoluta* (*ulūha*), pues no hay divinidad sino Él.

(70) *al-Ṣamad*, el **Confortador**, el **Amparador**, el **Soporte universal** en cuya protección puede confiarse en *todas* las situaciones, por lo cual Le hemos tomado como Valedor (*Wakīl*).

(71) *al-Qādir*, el **Libre**, el **Todopoderoso**, el **Capacitador**, es el que infunde el poder determinante (*iqtidār*) en los recipientes (*qawābil*) en los cuales quiere que se manifieste este poder, exclusivamente.

(72) *al-Muqtadir*, el **Poderoso**, el **Omnipotente ejecutor**, el **Determinador** que determina lo que hacen nuestras manos¹¹⁸, ya que la fuerza ejecutora (*iqtidār*) es Suya aunque la acción (*ʿamal*) se manifieste por medio de nuestras manos, pues toda mano (*yad*) que opera en el cosmos es la mano de Allāh, dado que Suyo es en definitiva el poder operativo (*iqtidār*), de modo que Él -Enaltecido sea- es **Libre Capacitador Todopoderoso** (*Qādir*) por Sí mismo y **Omnipotente ejecutor** (*Muqtadir*) por nosotros.

(73-74) *al-Muqaddim al-Mu'ajir*, el **Aproximador** y el **Alejador**, el **Adelantador** y el **Retardador**, que adelanta a quien Él quiere para lo que Él quiere y retrasa a quien Él quiere con respecto a lo que Él quiere.

(75-76) *al-Awwal al-Ājir*, el **Primero** y el **Último**, *el Primero* por

¹¹⁸ Es decir, nuestras obras.

necesidad¹¹⁹ -en tanto que Ser Necesario preeterno-, y el Último porque a Él retorna todo *finalmente*¹²⁰.

(77-78) *al-Zāhir al-Bāṭin*, el **Manifiesto** y el **Oculto**, el **Exterior** y el **Interior**, que a Sí mismo Se manifiesta y no cesa de manifestarse, y de su creación (*jalq*) Se oculta sin nunca dejar de ocultarse, de modo que no puede ser conocido jamás [126a].

(79) *al-Barr*, el **Bueno**, el **Bienhechor**, el **Benefactor**, el **Bondadoso**, por Su beneficencia (*iḥsān*), Sus gracias y Sus favores, con los que ha agraciado a Sus siervos.

(80) *al-Tawwāb*, el **Remisorio**, el **Que siempre vuelve**, porque se vuelve contra Sus siervos para que se arrepientan¹²¹ y retorna a ellos con la recompensa por su arrepentimiento (*tawba*).

(81) *al-Muntaqim*, el **Vengador**, el **Castigador**, que castiga a quien Le desobedece para purificarlo de aquello en este mundo¹²² con la aplicación de los límites *prescritos en la Ley* y con los sufrimientos que se manifiestan en el cosmos

¹¹⁹ En la filosofía peripatética árabe se llama a Dios *wāḡib al-wuḡūd*, término adoptado por Ibn ʿArabī, al cual remite aquí al referirse a la necesidad del Primero, el 'Ser Necesario', concepto que ʿYurʿyānī define así: 'Aquél cuya existencia proviene de su esencia y que no tiene necesidad absolutamente de nada'. Cf. *Taʿrīḡāt*, n.º. 1792.

¹²⁰ Alusión a C. 11:123. En traducción de Cortés: "A Dios pertenece lo oculto de los cielos y de la tierra. Él es el fin de todo (*al-amr kullu-hu*) [...]". Con relación a estos nombres, v. *supra* n.º. 56-57 y n.º. 61.

¹²¹ En el sentido de que 'vuelvan' a su Señor.

¹²² De modo que quede purificado de su error con anterioridad al Juicio.

(*‘ālam*)¹²³, todo lo cual es *aparente* represalia (*intiqām*) y oculta merced (*‘yazā’ jafī*) que no todos perciben, pues incluso el dolor del niño de pecho es una merced (*‘yazā’*)¹²⁴.

(82) *al-‘Afū*, el **Absolvedor**, el **Indulgente**, el **Que borra** la diferencia en la excelencia (*tafāḍul*) de la dádiva (*‘aṭā’*) en cuanto a escasez o abundancia¹²⁵. Y dado que en las diferentes clases de dones ineludiblemente hay escasez o abundancia es preciso que la dispensa (*‘afw*) *del Absolvedor* sea extensiva y las comprenda a ambas pues, como sucede en el caso del nombre el Majestuoso (*al-‘Yalīl*)¹²⁶, necesariamente incluye los opuestos (*addād*).

(83) *al-Ra’ūf*, el **Benévolo**, el **Piadoso**, por la *actitud de piadosa bondad* (*ṣalāh*) y la creciente piedad *en respuesta a ella* que entre los siervos se manifiesta, lo cual es recíproco (*maqlūb*)¹²⁷ y constituye un aspecto de la compasión (*ṣafaqa*).

¹²³ Así según la ed. caiota y el ms. autógrafo (f. 126a). En la ed. de Maḥmūd Gurāb se lee: "y de los sufrimientos que ha de padecer el transgresor (*zālim*)", donde el editor ha leído erróneamente *zālim* en lugar de *‘ālam*.

¹²⁴ Lit. 'retribución'. Si el lactante no experimentara y expresara su necesidad de alimento, ésta pasaría inadvertida. Este ejemplo ilustra la idea de que todo dolor tiene un aspecto oculto de gracia. En el caso de los tormentos espirituales, según se desprende del texto, el sufrimiento desempeña una doble función purificadora y orientadora: por un lado, el calor del fuego posibilita la sublimación, por otro, los síntomas de una enfermedad ponen de manifiesto su existencia e indican la necesidad de la sanación. En este sentido, el dolor hace de guía en el camino a la felicidad señalando los límites. Si al acercarse un niño al fuego y quemarse no le doliera, podría sin temor consumirse en sus llamas. En la cosmovisión akbarī, necesariamente hay una gracia oculta tras toda manifestación de la majestad divina. Para ilustrar este punto, Ibn ‘Arabī emplea a menudo la imagen del remedio de efecto curativo pero de apariencia desagradable (cf. *Fut.* XII:254 y XIII:550 y 564).

¹²⁵ Parece aludir el autor a la aleya 6:160, citada en *Kaṣf*, 80-30. Maḥmūd Gurāb omite en su edición parte del texto que sigue.

¹²⁶ El cual implica 'ascenso' y 'descenso' y tiene dos aspectos contrarios de incomparabilidad y similaridad: en tanto que nombre de Majestad se opone al nombre de Belleza *al-‘Yamīl*. V. *supra* n°. 45 y *Kaṣf*, 80-3.

¹²⁷ En la relación entre siervo y siervo, pero también entre el señor y Su siervo.

(84) *al-Wālī*, el **Gobernador**, el **Abogado** que gobierna por Sí mismo todo aquello que administra. Rige las entidades inmutables produciendo en ellas la existenciación; gobierna a los seres existenciados (*maw'yūdāt*) adelantando o retardando a quien Él quiere; dispone con equidad y justicia, otorga y favorece.

(85) *al-Muta'ālī*, el **Altísimo**, el **Sublime**, el **Supremo**, el **Exaltado** sobre quien quiere elevación (*'ulū*) en la tierra y pretende aquello que no le corresponde y sobre lo cual no tiene derecho alguno.

(86) *al-Muqsīt*, el **Equitativo** es el que da en virtud de la justa distribución (*taqsīt*), según Su Palabra: "y no lo hacemos descender sino con arreglo a una medida determinada (*qadr ma'lūm*) (C. 15:21)"¹²⁸ que es la equitativa distribución (*taqsīt*).

(87) *al-Ŷāmī'*, el **Reunidor**, el **Totalizador**, el **Congregador** que reúne en Su existencia (*wu'yūd*) a todo ser existente (*maw'yūd*).

(88) *al-Ganī*, el **Rico**, el **Independiente**, el **Autosuficiente**, que puede prescindir de los mundos y está satisfecho con ellos *sin necesidad de ellos*.

(89) *al-Mugnī*, el **Enriquecedor** es el que le confiere *al siervo*¹²⁹ el atributo de la suficiencia (*ginā*)¹³⁰, haciéndole saber que Su ciencia del cosmos (*'ālam*) está

¹²⁸ La aleya completa, en traducción de J. Cortés, dice: "No hay nada de que no dispongamos Nosotros tesoros. Pero no lo hacemos bajar sino con arreglo a una medida determinada".

¹²⁹ Téngase presente en este apartado la correspondencia entre las nociones de 'siervo' y 'cosmos': el siervo en tanto que cosmos, el cosmos en tanto que siervo.

¹³⁰ Lit. 'riqueza', entendida como aquello que hace independiente.

subordinada a su objeto¹³¹. [126b] Así pues, *en este sentido el cosmos* no le da de sí mismo¹³² cosa alguna, de modo que *el siervo* es independiente de su influjo y del influjo en él¹³³, sabiendo que no existe en él sino lo que corresponde que exista.

(90) *al-Badrī*^c, el **Innovador**, el **Inventor**, el **Incomparable**, que no cesa de introducir novedades en Su creación (*jalq*) permanentemente, pues Él crea las similitudes (*amṭāl*)¹³⁴ y las desemejanzas (*gayr al-amṭāl*), dado que necesariamente hay al menos un aspecto (*wayḥ*) por el cual se distingue una imagen (*maṭal*) de su semejante (*miṭl*), y Él es el Innovador de este aspecto distintivo.

(91-92) *al-Dārr al-Nāfi*^c, el **Perjudicador** y el **Benefactor**, el **Contrariador** y el **Propiciador**, el que contraría lo que no concuerda con el propósito final (*garad*) y el que favorece lo que con él concuerda.

(93) *al-Nūr*, la **Luz**, por cuanto de las entidades del cosmos se manifiesta y porque disipa la oscuridad (*zulma*) que la atribución de los actos (*nisbat al-af'āl*) al

¹³¹ Es decir, el saber que tiene Dios del universo depende del objeto de Su saber (*'ilmu-Hu bi-l-'alam tābi^c li-l-ma'lūm*), y no a la inversa, pues se trata de una total presciencia de cuanto está predestinado y, por tanto, necesariamente "sigue" a su objeto, del cual no cabe que difiera. También podría traducirse 'su ciencia', en cuyo caso el pronombre se referiría a la ciencia del siervo. El término *'alam* tiene la misma raíz léxica que *'ilm*. De hecho, las grafías consonánticas de 'sabedor' (*'ālim*) y 'cosmos' (*'alam*) son idénticas, en lo cual hay una alusión a la condición microcósmica del hombre adánico, a quien Dios enseñó los nombres.

¹³² Podría entenderse también que "*el Enriquecedor* no le da nada de Sí mismo *al siervo*" o también que "'el saber' no da nada de sí mismo a 'lo cognoscible'". La polivalente ambigüedad de las referencias pronominales, sin duda consciente por parte del autor, se mantiene de principio a fin en este comentario dando lugar a una trama de alusiones que permite una gama de lecturas diversas.

¹³³ El siervo -o bien, la ciencia- es independiente del influjo del cosmos y del influjo en el cosmos.

¹³⁴ En la incesante renovación de la creación. V. *supra* n.º 62 (*al-Mu'āḍ*).

cosmos (*‘ālam*)¹³⁵ entraña.

(94) *al-Hādī*, el **Guía**, por cuanto aclara e indica a los que Le conocen¹³⁶ acerca de la situación con respecto a Él.

(95) *al-Mānī*, el **Defensor**, el que retiene a los posibles, manteniéndolos en la posibilidad (*imkān*) antes de enviarlos a la existencia efectiva. Esta retención (*imsāk*) se debe únicamente a una divina sabiduría (*hikma*) que Su omnisciencia (*‘ilm*) en Su creación (*jalq*) determina.

(96) *al-Bāqī*, el **Perdurable**, el **Eterno**, el **Permanente**, puesto que -a diferencia de las entidades *manifiestas* de los seres existenciados (*a‘yān al-maw‘ūdāt*) que pueden dejar la existencia efectiva después de haber existido- es incesante¹³⁷, de modo que a este Nombre corresponden la permanencia de la existencia (*dawām al-wu‘ūd*) y la continuidad de la existenciación (*dawām al-īyād*).

(97) *al-Wārī*, el **Hereder**, por lo que de cuanto nos había encomendado Le restituimos, en especial tras la muerte, en nuestro tránsito (*intiqāl*) al Itmo (*barzaj*).

(98) *al-Rašīd*, el **Director**, el **Conductor**, el **Encaminador**, por aquello hacia lo cual orienta y encamina a Sus siervos al darles a conocer que Él -Enaltecido sea- "está en una Vía Recta (C. 11:56)" y tiene cogido por el copete a todo ser que

¹³⁵ Entiéndase, por extensión, 'al hombre'. Sobre estos y otros significados del nombre *Nūr*, v. *Kaṣf*, 93-1 y nota 1.

¹³⁶ O bien, según una lectura *ultraliteral* que la hermenéutica akbarī legitima: 'a los instruidos por Él (*‘ulamā’ bi-Hi*)’.

¹³⁷ Lit. 'No puede acoger término (*zawāl*) alguno', pues su característica específica es la continuidad (*dawām*).

marcha (*dābba*)¹³⁸, de modo que no hay nadie que no esté en aquella Vía (*ṣirāt*)¹³⁹ y el fin al cual conduce la rectitud (*istiḳāma*) es la misericordia (*rahma*). No ha agraciado Allāh a Sus siervos con ninguna gracia (*niʿma*) tan grande como la gracia de tener cogido por el pelo -es decir, de guiar- a todo ser que camina, de suerte que no hay nadie que no marche con Él por la Vía Recta.

(99) *al-Ṣabūr*, el **Paciente**, que soporta y tolera las molestias que, según Su palabra, Le causan "aquellos que molestan a Allāh y a Su Enviado... (C. 33:57)"¹⁴⁰ pues, teniendo el poder (*iqtidār*) para hacerlo, no se apresura a castigarlos, sino que difiere Su castigo¹⁴¹ para que tenga lugar por medio de nuestras manos [127a], *pues a nosotros incumbe* evitarLe aquello tomando represalia de ellos, de modo que al hacerlo nos elogie¹⁴², pues no nos ha dado a conocer esto¹⁴³, atribuyéndose el

¹³⁸ La expresión 'coger por el copete (*nāṣiya*)' se emplea en esta misma aleya cuyo texto completo, en traducción de J. Cortés, dice: "Yo confío en Dios, mi Señor y Señor vuestro. ¡No hay ser que no dependa de Él! [lit. 'No hay animal que no tenga Él del copete'] Mi Señor está en una vía recta (*alā ṣirāt mustaqīm*)" (C. 11:56). Así pues, "no hay ser vivo (*dābba*) que Él no tenga agarrado del copete (*nāṣiya*)". Como expresión figurada significa en el uso común 'tener bien cogido' o 'dominar' pero, en este contexto, 'coger del copete' significa, según la interpretación del Ṣayj, 'guiar'. El término *dābba*, normalmente 'bestia' o 'acémila', entendido aquí como 'ser vivo que marcha', denota un aspecto de horizontalidad ('reptar, arrastrarse, gatear') contrapuesto a la verticalidad del término *istiḳāma*, 'estar derecho, erguido'.

¹³⁹ La peculiar sintaxis de esta frase, muy propia del estilo akbarí, permite también leer: 'pues no hay nadie más que quien está en aquella Vía' que puede entenderse en un doble sentido: (1) Desde una perspectiva, todos los seres son guiados, pues Él está en el Camino Recto y los lleva agarrados, (2) por otra parte, en definitiva sólo Él existe verdaderamente y, por tanto, no hay nadie más que Él en el Camino Recto.

¹⁴⁰ Aleya citada en *Kaṣf*, 7-3 (*al-Mu'min*) y 99-2 (*al-Ṣabūr*).

¹⁴¹ Según se da a entender en la continuación de la citada aleya.

¹⁴² Aunque en realidad es a Sí mismo a quien alaba, pues Él es el verdadero agente de la acción que se realiza a través de las manos de los siervos. Hay en este texto una alusión implícita a la aleya: "No érais vosotros quienes les mataban, era Dios Quien les mataba. Cuando tirabas, no eras tú [el Profeta] quien tiraba, era Dios Quien tiraba, para hacer experimentar a los creyentes un favor venido de Él. Dios todo lo oye, todo lo sabe (C. 8:17)". Trad. Cortés.

nombre el Paciente, sino para que *nosotros mismos* eliminemos y apartemos de Él aquello.

¹⁴³ Es decir, las molestias a que alude la citada aleya.

**VI. LA DEVELACIÓN DEL SIGNIFICADO
DEL SECRETO
DE LOS MÁS BELLOS NOMBRES
DE ALLĀH**

*(KITĀB KAŠF AL-MA‘NĀ
‘AN SIRR ASMĀ’ ALLĀH AL-ḤUSNĀ)*

[PREÁMBULO]¹

[C89b] En el nombre de Allāh, el Compasivo, el Misericordioso

[I]

Alabado sea Allāh que ha investido a Sus siervos -la Gente de la solicitud²- con Sus más bellos Nombres, de modo que ocuparan el más noble y sublime lugar de manifestación (*maylā*)³. Así ha ascendido quien, de entre los elegidos⁴, por ellos⁵ ascendió, elevándose por la adoración (*ʿibāda*) a Él hasta "una distancia de dos arcos o menos (C. 53:9)"⁶. Y éstos han vivido por aquella proximidad divina (*qurb ilāhi*) la vida más dichosa y Él los ha escogido para Sí⁷.

Luego les dijo: "*Os he mostrado esto para que sepáis que a quien es de los Nuestros no corresponde recibir de nadie más que de Nos*".

¹ Sólo figura este prefacio en el ms. C, fols. 89b-90a.

² *Ahl al-ʿināya*, es decir, aquellos que son objeto de la divina providencia (*ʿināya*), o bien, desde otra perspectiva, los verdaderos siervos de Dios, solícitos en el servicio y la adoración.

³ O bien, 'para que fueran la más noble y sublime forma epifánica'. Obsérvese que la prosa rimada (el texto de este prefacio rima en -ā) da pie a ciertas licencias eufónicas a fin de palabra (ocasional omisión de la *hamza* -v. *inā* por *inā'* en p. 4 del texto ár., ā en lugar de *fatḥa tanwīn*...).

⁴ V. C. 27:59.

⁵ Es decir, por la escala de los nombres (*sullam al-asmā'*), mencionada en *Fut.* IV, p. 196, l. 4.

⁶ El texto íntegro (aleyas 8 y 9) dice así: "Luego, se acercó [Muḥammad] y quedó suspendido en el aire / estaba a dos medidas de arco o menos". Trad. Cortés. Es decir, a una distancia equivalente a la medida de dos arcos. Este texto, como otras alusiones anteriores, está relacionado con el viaje nocturno del Profeta (*isrā'*) y su ascensión (*miʿrāṭ*) celestial hasta la estación de la proximidad divina "a la distancia de dos arcos o menos". Sobre este tema, v. M. Chodkiewicz, *Sceau*, pp. 181-221 (cap. X: La double échelle).

⁷ Esta misma expresión, con diferentes personas verbales y pronominales, se usa en C. 20:41, donde Dios se dirige a Moisés diciendo: "Te he escogido para Mí".

Entre ellos está el que sosegada y descansadamente asciende⁸, aunque no profetice.

Entre ellos está el que pacientemente sufre (*mukābid*) en su viaje nocturno (*isrā'*), el afligido (*mu'annà*) a quien nada preocupan las penalidades que ha encontrado cuando el significado (*ma'na*) al fin alcanza.

Entre ellos está quien Le toma como amigo sincero (*ṣaḥb*), confidente (*naḥw*), amado (*ḥabīb*) y compañero (*ḥabīb*).

Todos ellos, en virtud de la preeterna providencia (*'ināya*), son de entre la Gente de Su salvaguardia (*amān*) los que están más protegidos y seguros. Allí se distingue al que se detiene (*wāqif*) con el Espíritu divino (*rūḥ ilāhī*) y al que se detiene (*wāqif*) con quien "es de esperma eyaculado (C. 75:37)" -pues no hay más que dos puños (*qabḍa*)⁹: (1) el de la izquierda (*yasār*) a la siniestra¹⁰ y (2) el de la derecha (*yamīn*) a la diestra¹¹-, de modo que tenga la fuerza (*quwwa*) necesaria para recibir lo que se le revela (*ilqā'*), sabiendo que quien alcanza aquello, ya ha alcanzado su fin (*munà*). El Verdadero (*al-Ḥaqq*) le decía en el secreto de su corazón (*sirr*) por medio del lenguaje del estado (*lisān al-ḥāl*): "Aquello no era sino por Nosotros"¹², y ha establecido en los pechos (*sudūr*) de Sus siervos que la Presencia divina (*ḥaḍra ilāhiyya*) reúne el más alto y el más bajo de los atributos.

⁸ Lit. 'el que reposa (*mustarīḥ*) en su ascensión (*mi'rāḥ*)'.

⁹ Es decir, dos grupos. Lit. 'dos puños': los puños divinos. El hadiz de los dos puños (en dual *qabḍatān*) está recogido en las recopilaciones de Abū Dā'ūd, *Sunna* 16; Tirmidī, *Tafsīr* 2:2; Ibn Ḥanbal 4:176, 177, 323, 177, 400, 406 y 5:68. (Cf. O. Yahya, ed. *Fut.*, II, p. 508, n° 38). Ibn 'Arabī lo cita en *Fut.* (ed. O. Yahya), II: 109 (y ss.), 329 (alusión) y 331 (alusión). Sobre la derecha y la izquierda, *Fut.*, II: 110-115.

¹⁰ O bien, 'el de la izquierda, al que se hace viajar de noche'. Emplea el Šayj una forma verbal de la misma raíz que el término *isrā'*, 'el viaje nocturno' antes mencionado.

¹¹ O bien, 'es favorecido'. Obsérvese el juego de palabras entre los términos coránicos *min maniyya* *yumnà*, "de esperma eyaculado", los términos *yamīn yumnà* aquí empleados, y el término *munà* empleado a continuación.

¹² Nada de cuanto has conocido existía sino por los nombres divinos.

Le alabo con el loor de quien dijo "Él" (*huwa*) y no dijo "yo" (*anā*), y fue de cuanto se le hizo llegar y en él se reveló bendito preservador y excelso recipiente (*inā'*); y saludo con bendiciones a Su Enviado, el Elegido (*al-Muṣṭafā*) que de entonar el Corán no cesa. Allāh le bendiga en toda unión del signo (*ḥarf*) con el signo y de significado (*maʿnā*) con significado y siempre que los significados, con la palabra hablada¹³ [C90a], en un *mismo* y *único* sentido se unifican.

[II]

Después de esto, tras la alabanza *de Allāh*, la bendición (*ṣalāʾ*) a Su Enviado y el *agradecimiento* por los generosos dones (*ṣilāʾ*) que graciosamente nos ha otorgado, refugiándome en Allāh y acogiéndome a Su protección digo¹⁴: "¡Loado sea Allāh, Que nos ha conducido a esto! No habríamos sido bien dirigidos si no nos hubiera guiado Allāh. Los enviados de nuestro Señor trajeron la Verdad (C. 7:43)"¹⁵.

Entre lo que nos ha traído el noble Enviado (*rasūl karīm*) de parte del Altísimo, el Sabio (*al-ʿAlī al-Ḥakīm*) en el Libro revelado [lit. descendido] (*kitāb munazzal*) -que es el Sublime Corán (*al-qurʾān al-ʿaẓīm*)-¹⁶ está *la aleya*: "¡Hijos

¹³ Lit. 'la palabra de quien verbaliza (*lāfiẓ*)'.

¹⁴ Así dirán los destinados a morar en el Jardín eternamente según C. 7:43. V. nota *infra*.

¹⁵ El texto completo de la aleya, referida a "quienes creyeron y obraron bien [...] y morarán en el Jardín eternamente (C. 7:42)" dice así: "Extirparemos el rencor que quede en sus pechos. Fluirán arroyos a sus pies. Dirán: "¡Alabado sea Dios, Que nos ha dirigido acá! No habríamos sido bien dirigidos si no nos hubiera dirigido Dios. Los enviados de nuestro Señor bien que trajeron la Verdad". Y se les llamará: "Éste es el Jardín. Lo habéis heredado en premio a vuestras obras". Fin de la aleya - anota Cortés- que invocan los adversarios de la predestinación.

¹⁶ Para mostrar hasta qué punto el discurso akbarí, fundado en el texto y el espíritu del Corán, está entreverado de alusiones a sus aleyas, y con qué profusión emplea el Šayj la terminología del Libro remitiendo incesantemente a pasajes concretos, señalaré a título de ejemplo que las cuatro expresiones de esta frase aluden sucesivamente a cuatro o más aleyas que contienen las respectivas expresiones coránicas, o idénticas o con variantes mínimas (como la ausencia de artículo determinado), que las han

de Adán! Hemos hecho descender para vosotros una vestidura (*libās*) para cubrir vuestra desnudez (*saw'āt*)¹⁷ y para ornato (*rīṣ*). Pero la vestidura del temor reverente (*libās al-taqwà*), ésa es mejor [...] (C. 7:26)¹⁸.

La parte imprescindible (*darūrī*) del vestido externo (*libās ṣāhir*) es la que cubre tu desnudez y esta es la vestidura del temor (*taqwà*) en cuanto a protección (*wiqāya*)¹⁹ se refiere.

El ornato (*rīṣ*) es lo que, para engalanarla, complementa aquella *parte necesaria* con carácter de adorno (*zīna*). Adorno éste que es el atavío (*zīna*) de Allāh, que Él ha sacado para Sus siervos de los Tesoros (*jazā'in*) de Su ocultamiento

inspirado. El autor las ha empleado con el mismo significado que en el Corán se les da. La expresión "noble Enviado" (*rasūl karīm*) figura en C. 69:40 (v. también 44:17) sin determinación gramatical; la expresión "altísimo, sabio" (*alī, ḥakīm*) figura en C. 42:51 y 43:4, también sin determinación; el término *munazzal* aparece una sola vez en el Corán, 6:114, referido en efecto al Libro (*kitāb*); por último, la expresión "el grandioso Corán" (*al-qur'ān al-'azīm*) aparece literalmente en C. 6:114.

Esta frase puede servir de ejemplo para reflejar el permanente recurso a la intertextualidad en los escritos de Ibn 'Arabī quien, como puede apreciarse, escoge sus expresiones con sumo cuidado. De este modo, el Šayj se hace eco de la literalidad de la Palabra divina, objeto fundamental de su pensamiento, fuente de donde mana su propio discurso, quibla de su contemplación.

Cuando el lector de Ibn 'Arabī está familiarizado con el texto coránico, cuya íntegra memorización no es inhabitual entre sus lectores, puede acceder directamente en el curso de su lectura a esa dimensión intertextual del discurso akbarí.

¹⁷ El término *saw'a*, pl. *saw'āt*, significa tanto "partes pudendas" como "defecto, torpeza, vicio" y también "vergüenza".

¹⁸ La aleya completa dice: "¡Hijos de Adán! Hemos hecho bajar para vosotros una vestidura para cubrir vuestra desnudez y para ornato. Pero la vestidura del temor de Dios, ésa es mejor. Ese es uno de los signos de Dios. Quizás, así, se dejen amonestar [los hombres] (C. 7:26)". Esta aleya se inserta en el contexto del descenso del paraíso a la tierra, v. C. 7: 19-27. V., especialmente, respecto a la cuestión de la desnudez y el vestido, C. 7:22 y 7:27. V. Ibn 'Arabī, *Dévoilement* (trad. D. Gril), "safar al-ibtilā'" ("Le voyage de l'épreuve"), pp. 30-36.

¹⁹ Los términos *taqwà* "temor reverente de Dios, piedad, devoción", y *wiqāya*, "protección, preservación, precaución", tienen el mismo morfema radical *w-q-y*, que denota las ideas de 'guardar' y 'evitar'.

(*guyūb*), haciendo de él *atavío* purísimo²⁰ para los creyentes en la vida de este mundo y en el Día de la Resurrección, de modo que se les pedirá cuenta de él.

Mas cuando con él se visten y engalanan sin la intención (*niyya*) y la presencia (*ḥudūr*) de ánimo que corresponden, poniéndose esta prenda con orgullo y jactancia, entonces visten el adorno de la vida mundana (*zīnat al-ḥayā' al-dunyā*)²¹. El vestido (*tawb*) es único (*wāḥid*), *el mismo en ambos casos*, pero el juicio (*ḥukm*) con respecto a su condición difiere en razón de la divergencia de los propósitos (*maqāṣid*) de quienes con él se visten.

Luego hizo descender a los corazones de los siervos el vestido del piadoso temor (*libās al-taqwā*)²², el cual es el mejor de los vestidos y tiene la misma forma del vestido del exterior (*libās al-zāhir*). Una parte de él es la parte de vestido necesario (*libās darūrī*) que cubre los defectos de lo vano (*saw'āt al-bātil*) y es el temor reverente respecto a cosas ilícitas (*taqwā l-maḥārim*) de manera absoluta. Otra parte corresponde al adorno en el exterior y es el vestido de los nobles rasgos de

²⁰ El término (*zīna*) *jāliṣa* denota que se trata de un atavío 'verdadero', 'sincero', 'salvífico' y 'libre', en este caso, de culpa.

²¹ En el capítulo décimo de *Contemplaciones* se refiere Ibn 'Arabī, en lenguaje alusivo, a esta misma cuestión: "[Dios] me dijo luego: "Éste es Mi vestido (*tawb*). Llégaselo a ellos. Quien se vista con él es de los Míos y Yo de él. Quien no lo lleve, ni está conMigo, ni Yo con él". Luego me dijo: "Arrójalo al fuego. Si se inflama es Mi vestido, si queda intacto no es Mi vestido". Luego me dijo: "Si se inflama, entonces no es Mi vestido, mas si queda intacto es Mi vestido. Quien lleva Mi vestido no está conMigo y quien lo deja (*tark*) está conMigo". Luego me dijo: "La nada ha dado testimonio en favor de la perplejidad. «Yo soy Dios y no hay divinidad sino Yo (C. 20: 14)»". Cf. *Contemplaciones*, pp. 100-101, *Maṣāhid*, pp. 96-97.

Comenta Ibn Sawdakīn que "el vestido de la divina Realidad (*tawb al-Ḥaqq*) consiste en Sus nombres y atributos"; "ponerse Su vestido significa adoptar las cualidades (*tajalluq*) de los Nombres divinos", y que el vestido arda significa aquí "ensuciarse con la mancha de la pretensión [al señorío] (*da'wā*)". Cf. Ibn Sawdakīn, *K. al-Nayā'*, ms. Fatih 5322, fol. 211b.

²² Sobre cuestiones relativas a la "vestidura del temor reverente" (*libās al-taqwā*) y sobre la importancia de esta "vestidura" con relación a la necesidad de revestimiento con los nombres divinos, remito a la lectura del *K. al-Isfār* (ed. y trad. por D. Gril, París, 1995) -obra compuesta por Ibn 'Arabī durante el periodo de su juventud andalusí, antes de su viaje hacia oriente, en la misma época de la redacción de *Maṣāhid*, con la que guarda íntima relación-, y del *K. al-Isrā'*, redactado en Túnez en el 594/1197-98.

carácter (*makārim al-ajlāq*), como las obras supererogatorias (*nawāfil*) -tales como la indulgencia (*ṣafḥ*)²³ y la piadosa concordia (*ṣalāḥ*)-. Pues aunque el Legislador (*ṣāriʿ*) haya declarado lícito para ti que tomes (*ajl*) lo que por derecho te corresponde (*ḥaqq*)²⁴, no obstante, el dejarlo (*tark*) es parte de aquello con lo cual se embellece el hombre (*raʿyul*) en su interior (*bāṭin*), pues es el adorno (*zīna*) de Allāh en el interior, que es toda prenda interna (*libās bāṭin*) que indican los legisladores²⁵. Así se ha verificado la vestidura del interior (*libās al-bāṭin*) [C90b].

Esquemáticamente:

1. libās al-zāhir:

1.1. *al-ḍarūrī: libās al-taqwā min al-wiqāya (mā yasturu l-saw'āt)*

1.2. *al-rīṣ / al-zīna:*

- 1.2.1 *zīnat Allāh:*
 - a. *fī l-ḥayā' al-dunyā*
 - b. *fī yawm al-qiyāma*
- 1.2.2 *zīnat al-ḥayā' al-dunyā*

2. libās al-bāṭin:

2.1. *libās ḍarūrī: taqwā l-maḥārim (yuwārī saw'āt al-bāṭil)*

2.2. *mā huwa miṭl al-rīṣ fī l-zāhir: libās makārim al-ajlāq*

(*miṭl nawāfil al-ʿibadāt, tark ḥaqq al-ʿadb...*)

2.2.1. *zīnat Allāh*

2.2.2. *zīnat al-ḥayā' al-dunyā*

²³ V. C. 2:109, 5:13, 15:85, 24:22, 43:89 y 64:14.

²⁴ Y cuya loable alternativa sería la indulgencia o la concordia, es decir, perdonar faltas, deudas u ofensas.

²⁵ Es decir, los enviados cuya profecía tiene carácter legislativo.

[II. 1. INTRODUCCIÓN]

Allāh -Enaltecido sea- ha dicho: "Dios posee los más bellos nombres (*al-asmā' al-ḥusnā*). Empleadlos, pues, para invocarLe [...]"¹ (C. 7:180), y esto² es una prueba (*dalīl*) de que Él -Glorificado sea- ya nos los ha especificado³ en Su Libro y en cuanto nos ha comunicado por medio de la lengua de Su Enviado -que Allāh le bendiga y salve-; y los nombres, tal como verifica el comunicado profético⁴, "son noventa y nueve".

No obstante, no hemos podido llegar a determinarlos (*taʿyīn*) en su conjunto de manera perfecta en ningún texto⁵.

¹ La aleya sigue diciendo: "...y apartaos de quienes los profanen, que serán retribuidos con arreglo a sus obras". V. también la expresión "posee los más bellos nombres" en C. 17:110, 20:8 y 59:24.

² Es decir, el imperativo de que se Le invoque por medio de Sus más bellos nombres. Tal imperativo supone que el hombre tiene acceso al conocimiento de estos nombres, lo cual indica que han sido formulados expresamente en Su Libro, el Corán, o en la Sunna transmitida por Muḥammad, el Enviado. A este respecto v. la mención que hace Ibn ʿArabī de la investigación realizada por Ibn Ḥazm de Córdoba en su *K. al-Muḥallā*, donde consigna un total de 83 nombres verificados en el texto de la revelación. Ibn ʿArabī consagra una casida a esta lista de Ibn Ḥazm, dedicando un verso -acabado siempre con el nombre Allāh- a cada uno de los 83 nombres, entre los cuales se cuentan algunos de los nombres poco usuales -*Muḥṣan*, *Musaʿir*, *Sayyid*, *Rafiq*, *Witr*, etc.- que Ibn ʿArabī comentará extensamente en el cap. 558 de *Futūḥat*. Cf. Ibn ʿArabī, *Dīwān*, ed. Bombay, pp. 107-110.

³ Es decir, ya los ha determinado y mencionado (*taʿyīn*).

⁴ Los hadices, tradiciones islámicas relativas a hechos y dichos extracoránicos del Profeta y sus compañeros allegados, que conforman la Sunna o Tradición, se denominan con frecuencia "noticias", es decir, "comunicados" o "informes". El hadiz (*ḥadīṡ*) aquí citado es un comunicado (*jabar*) del Profeta acerca de los 99 nombres. Cf. Muslim, *Ḍikr* 5 y 6; Bujārī, *Tawḥīd* 16, *Ṣurūṡ* 17, *Daʿawāt* 69; Tirmidī, *Daʿawāt* 82; Ibn Māyā, *Duʿāʾ* 10. Sobre los hadices relativos a los nombres en general, v. *Concordance*, II, pp. 550-552. Ibn ʿArabī cita este hadiz con relativa frecuencia: *Fut.* I: 667; X: 470; XII: 373 y 374; XIII: 579; XIV: 205; etc. Sobre el hadiz de los 99 nombres y las diferentes listas transmitidas, v. *Noms*, Guimaret, pp. 51-68.

⁵ En el Corán no figuran de modo explícito los 99 nombres (v. *supra* nota 2). Por otra parte, las diversas listas tradicionales en las cuales se enumeran los 99 nombres difieren entre sí, de modo que las distintas versiones no pueden considerarse definitivas en exclusiva. Según otros mss., "no hemos podido determinarlos en su conjunto sino por medio de una verificada tradición (*ṣaḥīḥ*)", lo cual remitiría al hadiz mencionado en la nota anterior.

Los nombres del Verdadero (*al-Haqq*) -Enaltecido sea- pueden clasificarse en dos categorías:

(1) Los nombres que nos ha enseñado y (2) aquellos que ha reservado para Sí en Su ciencia de lo oculto y no conoce ninguna de Sus criaturas (*jalq*)⁶, según se desprende del fidedigno hadiz⁷.

Los nombres que nos ha enseñado pueden clasificarse a su vez en dos grupos:

(1.1) Los nombres que pertenecen a la categoría de los nombres propios⁸ como Su nombre "Allāh", y (1.2) los nombres que corresponden a la categoría de los epítetos (*nu'ūr*).

Los nombres que pertenecen a la categoría de los epítetos se dividen a su vez *en cuanto a su significado* en dos categorías, según sean:

(1.1.1) Nombres que designan atributos de incomparabilidad (*ṣifāt tanzīh*) o

(1.1.2) nombres que designan atributos de actos (*ṣifāt af'āl*).

Los nombres divinos (*al-asmā' al-ilāhiyya*) se dividen *así pues* en las dos categorías *mencionadas*⁹:

⁶ O bien, según C, 'y no ha enseñado a ninguna de Sus criaturas'.

⁷ Se refiere a la tradición, citada con frecuencia por el propio Ibn 'Arabī y otros autores, en la cual el Profeta recomienda a quienes sufren la siguiente invocación: "¡Dios mío! (...) Te pido por cada uno de los Nombres con los cuales a Ti mismo te has llamado, o que has revelado en Tu Libro o has enseñado a alguna de Tus criaturas o Te has reservado para Ti en Tu ciencia de lo oculto (*aw istaṭarta bi-hi fī 'ilm al-gayb 'inda-Ka*), que hagas que el Corán se torne la primavera de mi corazón, la luz de mi pecho, que libere mi tristeza y disipe mi pesar". Cf. Gazālī, *Maqṣad*, pp. 182-183. Para otras referencias, v. *Noms*, p. 52. Véanse además las citas de Ibn 'Arabī en *Fut.* IV: 228; VI: 452; IX: 173; XII: 207 y 434.

⁸ Lit. "que siguen el curso (*maḥrā*) de los nombres propios (*'alam*, pl. *a'lām*)".

⁹ Insiste el autor en esta división para adoptar otra perspectiva. Ahora se trata específicamente de los nombres divinos con relación a los hombres en tanto que siervos de Dios. Sigo la misma numeración de arriba aunque el autor ha invertido el orden de los términos. En la primera clasificación, las subcategorías son de orden lingüístico; en esta segunda, de orden gnoseológico.

(2) Los nombres cuyo exclusivo conocimiento se ha reservado para Sí - Glorificado sea- en Su omnisciencia (*ʿilm*), privando de él a Su creación (*jalq*), y (1) los nombres que ha enseñado a Sus siervos.

Los nombres que ha enseñado a Sus siervos se subdividen *a su vez* en dos categorías:

(1.A) Los nombres que conoce el común (*ʿamma*) de Sus siervos, que son los que están a la disposición¹⁰ de la mayoría de la gente, y (1.B) aquéllos que no conoce mas que la elite (*al-jawāṣṣ*)¹¹ de Sus siervos, como el Nombre Supremo (*al-ism al-aʿzam*)¹² o el conjunto de los *noventa y nueve* nombres de la enumeración (*iḥṣāʾ*)¹³ y otros semejantes o de otra clase.

Allāh ha hecho que se manifiesten externamente las entidades (*ʿyān*) y las propiedades (*aḥkām*) de los nombres que ha enseñado a Sus siervos (1), pero ha mantenido ocultas las entidades de los nombres que ha reservado para Sí sin *darlos a conocer* a Su creación (2) mostrando sólo sus propiedades (*aḥkām*) en las teofanías (*taʿalliyāt*), dondequiera que éstas se manifiesten. A ellas alude el Legislador (*al-ṣāriʿ*) al referirse a la metamorfosis (*tahawwul*) y a la transformación (*tabaddul*)

¹⁰ Lit. "en manos de...". Es decir, aquéllos cuyo conocimiento es accesible para la gente común.

¹¹ Evidentemente, esta elite se distingue del resto de los siervos por la elevación de su condición espiritual, no por factores socio-culturales externos. En la tradición sufi existe en efecto una jerarquía espiritual, pero esta jerarquización, entendida como resultado de la voluntad divina, tiene un carácter funcional y no responde a criterios teóricos extraespirituales. No se trata en definitiva de ningún tipo de clasismo o elitismo socio-político o cultural, ni de una jerarquía pública religiosa o jurídica con poder ejecutivo convencional. La distinción espiritual, desde la perspectiva del sufismo, es efecto de la gracia divina y procura al hombre no el poder arbitrario sino la oportunidad de realizar de manera más profunda y completa su condición esencial de siervo adorador de Dios. Sobre las jerarquías espirituales en el sufismo, v. M. Chodkiewicz, *Sceau*, pp. 111-143.

¹² Hadices relativos al Nombre Supremo de Allāh pueden encontrarse en las recopilaciones de Ibn Māʿya, *Duʿāʾ* 9; al-Dārimī, *Faḍāʾil al-qurʾān* 14 y 15; e Ibn Ḥanbal VI, p. 461. Sobre la cuestión del Nombre Supremo, v. *Noms*, pp. 85-94.

¹³ Es decir, los mencionados en el hadiz de los 99 nombres (v. *supra* nota 4), transmitido por Abū Hurayra, cuyo texto dice: "Los nombres de Allāh son noventa y nueve, cien menos uno, pues Él es Impar y ama lo impar. Quien los enumere (*aḥṣā*) entrará en el paraíso".

divina en las *diversas y sucesivas* formas (*ṣuwar*) *imaginales en las cuales se mostrará Dios ante Sus siervos* en la teofanía que tendrá lugar en *el Día de la Resurrección* (*al-taʿallī fī l-qiyāma*), según lo que Muslim ha transmitido al respecto¹⁴.

Los seres humanos (*nās*), con relación a estas teofanías, pertenecen a uno de estos dos grupos: (1) el de quienes tienen conocimiento de que estas teofanías proceden de estos nombres *cuyas entidades no se manifiestan* y (2) el grupo de quienes no tienen conocimiento de esto.

Al siervo competen *tres aspectos* de los Nombres del Verdadero (*al-Haqq*): dependencia, realización y revestimiento:

(1) El nexo o relación *de dependencia* (*taʿalluq*) corresponde a tu absoluta indigencia *ontológica* respecto a los Nombres, en tanto que estos se refieren a la *Esencia divina*.

(2) La realización o *verificación* (*tahaqquq*) consiste en el conocimiento (*maʿrifa*) de los significados de Sus Nombres con relación a Él -Glorificado sea- y con relación a ti.

(3) El revestimiento, *adopción o asunción de los rasgos característicos de Sus Nombres* (*tajalluq*)¹⁵, consiste en que se te atribuyan a ti, según lo que te conviene *en virtud de tu condición*, así como se Le atribuyen a Él -Glorificado sea- según lo que Le conviene.

¹⁴ Muslim, *Īmān*, 81: 299 y 302). V. también Bujārī, *Tawhīd*, 23 y 24, *Riqāq*, 52. Más referencias en Graham, *Divine Word...*, pp. 134-5, y *Concordance*, I, p. 348 (versiones de Ibn Māʿya, Tirmidī, Ibn Ḥanbal y Dārimī). Sobre el tema de la visión de Dios y los hadices relacionados con la cuestión, v. el detallado estudio y traducción de J. Morris, "Seeking God's Face", *JMIAS*, XVI, 1994, pp. 1-38 y, sobre esta tradición en particular, pp. 20-24. V. también la nota de O. Yahya en *Fut.* I, p. 498. Ibn ʿArabī cita o alude a este hadiz con frecuencia en sus obras. Véanse, p. ej., *Fut.* I: 339, IV: 250-51, 289, 411, 582 y 642, V: 289 y VIII: 745. V. *infra*, 83-2, nota 4.

¹⁵ Más adelante, en el apartado dedicado al nombre Allāh (v. 1-3), Ibn ʿArabī explica que el *tajalluq* es "la adquisición de los atributos extrínsecos de Dios (*iktisāb al-nuʿūt*)". Sobre la 'adopción de los rasgos divinos', v. W. C. Chittick, "Assuming the [Character] Traits of God", *SPK*, pp. 21-22 y 283-86.

Todos Sus nombres -Exaltado sea- son susceptibles de realización y adopción, con la salvedad del nombre Allāh, según el criterio de quien considera que éste pertenece a la categoría de los nombres propios privativos (*maʿyrah ʿalamiyya*), pues quien sigue tal parecer afirma que el nombre Allāh es susceptible exclusivamente de *taʿalluq*, es decir, que debe ser considerado únicamente en su aspecto de 'relación de dependencia', puesto que, como hemos dicho, significa la Esencia¹⁶ divina incluyendo la totalidad de los estadios de la divinidad.

Los Nombres primordiales de la divina Realidad (*asmāʾ al-Ḥaqq al-qadīma*) -Enaltecido sea-, con los cuales Se ha referido a Sí mismo en tanto que Hablante (*mutakallim*) en la revelación, no pueden describirse por medio de la derivación etimológica (*iṣṭiqāq*), ni por la anterioridad (*taqaddum*) o la posterioridad (*taʿajjur*)¹⁷, y no están ni condicionados (*mukayyafa*) ni limitados (*mahdūda*).

¹⁶ Lit. "su significado (*maḍlūl*) es la Esencia". Si el nombre Allāh se considera sólo en tanto que significante de la Esencia, entonces no es susceptible de *taḥaqquq*, ya que Su significado es incognoscible, ni de *tajalluq*, ya que no tiene cualidades definidas cuyos rasgos puedan adoptarse.

¹⁷ Esto se refiere, por un lado, a que Su palabra eterna y Sus nombres primordiales no dependen de puntos de articulación anteriores o posteriores y, por otro, al hecho de que Su discurso trasciende la temporalidad. Al hablar de la divina palabra, el Šayj se refiere a la Palabra eterna, no a la articulación de la voz ni a la escritura de las letras. Dice en este sentido:

"No ha de atribuirse al Hacedor (*al-Bārī*) -Glorificado sea- la ejecución de las voces y las letras en sí, pues está por encima de tal atribución. Uno de Sus atributos esenciales es, en efecto, el habla. Pero Él es Hablante (*mutakallim*) en sentido absoluto (*ʿalā-l-ʾiṭlāq*) por la Palabra eterna (*kalām qadīm*), la cual es atributo intrínseco de un inteligible suprasensorial (*ṣifa maʿnā*) que Él mismo ha atribuido a Su Esencia y del cual no puede decirse que sea Él, ni que sea otro que Él [...]. Así pues, Su Palabra (*kalām*) está más allá de la articulación de la voz y las letras y por encima de la anterioridad o la posterioridad, al tiempo que, de hecho, toda palabra que se manifiesta en la existencia es contingente y, por ende, creación y producción Suya [...] (*Maṣāhid*, ms. Manisa, fol. 61b)". "Estas palabras son en realidad palabras del alma (*kalām al-naḥs*), y los vocablos, las grafías, los símbolos y las alusiones son únicamente sus señales indicativas, mas no el discurso (*kalām*) en sí (*Ibid.*, fol. 62b)". [...] "¿Puede alguien considerar inverosímil este discurso sin voz o signo alguno cuando, de análoga manera, sin letra o voz, consigo mismo en sus adentros habla? Ésta es la palabra en realidad, y es la lengua su intérprete tan sólo". [...] Por ello "el árabe [...] dice: «La palabra (*kalām*) está en el corazón y sólo como indicio y prueba de ella está la lengua» (*Ibid.*, fol. 63a)". Cf. *Contemplaciones*, pp. x-xi. Sobre la atribución de este último verso al poeta al-Ajṭal (m. 640) o al poeta Ibn al-Šamšām, v. *Fut.* II (ed. OY), p. 528.

En cuanto a los nombres que nos han llegado¹⁸ y con los cuales Le invocamos, éstos son en realidad los nombres de aquellos Nombres. Éstos nombres sí que son susceptibles de derivación etimológica (*iṣṭiqāq*). Ésta es posible, en efecto, a partir de los nombres de los inteligibles (*asmā' al-ma'ānī*), no a partir de los inteligibles (*ma'ānī*) en sí.

En ocasiones es posible que los nombres de los significados (*ma'ānī*) sean derivados (*muṣṭaqqa*) de estos nombres, es decir, de los nombres de los Nombres. Estos nombres que están a nuestra disposición¹⁹ son los que remiten²⁰ a los significados según la propiedad de la significación (*ḥukm al-dalāla*), y no los Nombres primordiales (*asmā' qadīma*).

Así pues, quien sostiene que el nombre (*ism*) no es lo nombrado (*musammā*) se refiere a éstos, a los nombres de los Nombres (*asmā' al-asmā'*), que son solamente vocablos (*alfāz*) y sobrenombres (*alqāb*).

Quien por el contrario sostiene que el nombre es lo nombrado se refiere a los Nombres eternos (*asmā' qadīma*), pues desde la perspectiva de la unicidad esencial (*wahdāniyya*) de todos los sentidos (*wuṣūh*) no hay pluralidad (*ta'dād*)²¹.

El conocimiento (*ma'rifa*) de los nombres divinos (*asmā' ilāhiyya*) se aborda aquí desde tres perspectivas: relación de dependencia (*ta'alluq*), realización o verificación (*taḥaqquq*) y revestimiento o adopción (*tajalluq*).

¹⁸ Lit. "que están en nuestras manos".

¹⁹ Lit. 'en nuestra manos'.

²⁰ Lit. 'buscan'.

²¹ Lit. "no hay enumeración", es decir, no hay ninguna pluralidad (*ta'addud*) o diversidad real de aspectos de un nombre que puedan enumerarse por separado como distintas realidades, pues cada nombre, si considerado en su unidad esencial (*wahdāniyya*), es indivisible. No obstante, epistemológicamente, el estudio de los nombres puede abordarse desde tres perspectivas diversas, pues la distinción de tres aspectos no implica una pluralidad de realidades.

[II. 2. ORDEN DE LOS NOMBRES]

(1) *Allāh* (2) *al-Rahmān* (3) *al-Rahīm* (4) *al-Malik* (5) *al-Quddūs* (6) *al-Salām* (7) *al-Mu'min* (8) *al-Muḥaymin* (9) *al-ʿAzīz* (10) *al-ʿYabbār* (11) *al-Mutakabbir* (12) *al-Jāliq* (13) *al-Bārī'* (14) *al-Muṣawwir* (15) *al-Gaffār* (16) *al-Qaḥḥār* (17) *al-Waḥḥāb* (18) *al-Razzāq* (19) *al-Fattāḥ* (20) *al-ʿAlīm* (21) *al-Qābid* (22) *al-Bāsiṭ* (23-24) *al-Jāfīd* *al-Rāfiʿ* (25-26) *al-Muʿizz* *al-Mudīl* (27-28) *al-Samīʿ* *al-Baṣīr* (29) *al-Ḥakam* (30) *al-ʿAdl* (31) *al-Laṭīf* (32) *al-Jabīr* (33) *al-Ḥalīm* (34) *al-ʿAzīm* (35) *al-Gafūr* (36) *al-Šakūr* (37) *al-ʿAlī* (38) *al-Kabīr* (39) *al-Ḥafīz* (40) *al-Muqīt* (41) *al-Ḥasīb* (42) *al-ʿYalīl* (43) *al-Karīm* (44) *al-Raqīb* (45) *al-Muʿīb* (46) *al-Wāsiʿ* (47) *al-Ḥakīm* (48) *al-Wadūd* (49) *al-Maʿīd* (50) *al-Bāʿiṭ* (51) *al-Šahīd* (52) *al-Ḥaqq* (53) *al-Wakīl* (54) *al-Qawī* (55) *al-Matīn* (56) *al-Walī* (57) *al-Ḥamīd* (58) *al-Muḥṣī* (59) *al-Mubdī'* (60) *al-Muʿīd* (61) *al-Muḥyī* (62) *al-Mumīn* (63) *al-Ḥayy* (64) *al-Qayyūm* (65) *al-Wāʿid* (66) *al-Māʿid* (67) *al-Wāḥid* (68) *al-Šamad* (69) *al-Qādir* (70) *al-Muqtadir* (71-72) *al-Muqaddim* *al-Muʿajir* (73-74) *al-Awwal* *al-Ājir* (75-76) *al-Zāhir* *al-Bāṭin* (77) *al-Barr* (78) *al-Tawwāb* (79) *al-Muntaqim* (80) *al-ʿAfū* (81) *al-Ra'ūf* (82) *Mālik al-mulk* (83) *Dū-l-ʿyālāl wa-l-ikrām* (84) *al-Wālī* (85) *al-Mutaʿālī* (86) *al-Muqsit* (87) *al-ʿYāmīʿ* (88-89) *al-Ganī* *al-Mugnī* (90) *al-Mānīʿ* (91-92) *al-Ḍārr* *al-Nāfiʿ* (93) *al-Nūr* (94) *al-Hādī* (95) *al-Badīʿ* (96) *al-Bāqī* (97) *al-Wārīt* (98) *al-Rašīd* (99) *al-Šabūr*

III. LOS NOMBRES DIVINOS:

DEPENDENCIA, REALIZACIÓN Y ADOPCIÓN

(1) ALLĀH²²

Quien considera que este término -la palabra "Allāh"- está dentro de la categoría (*manzila*) de nombre propio (*ism ʿalam*), argumentando que la palabra *Allāh* puede recibir calificativos (*nuʿūt*), pero en ningún caso puede calificarse con ella, niega entonces la posibilidad de la adopción de sus características, ya que la adopción (*tajalluq*) consiste en adquirir las cualidades (*iktisāb al-nuʿūt*)²³ de un nombre. Quien por otra parte considera que el término *Allāh* es el nombre de la suma de los atributos divinos (*maʾyṁūʿ al-ṣifāt al-ilāhiyya*)²⁴, acepta la posibilidad de que,

²² Excepcionalmente el capítulo correspondiente a este nombre cuenta con una introducción preliminar antepuesta al apartado del *taʿalluq*. Con la salvedad del breve comentario insertado antes del apartado 83-1, éste es el único caso.

El Šayj, con la actitud conciliadora y comprensiva que caracteriza su magisterio, explica la compatibilidad de los diversos postulados relativos a este nombre -postulados cuya aparente oposición de debe a la diversidad de las perspectivas no excluyentes sino complementarias- y justifica la inclusión del *tajalluq* previniendo así posibles objeciones doctrinales.

²³ Al emplear el término *iktisāb*, alude Ibn ʿArabī al hecho de que en el revestimiento con los atributos extrínsecos (*nuʿūt*) de un nombre participa la voluntad del siervo, ya que este revestimiento es "adquirido", logrado con esfuerzo, no infuso.

La traducción del término *naʿt*, pl. *nuʿūt* plantea no pocas dificultades. Como término gramatical significa "adjetivo, calificativo, epíteto". El nombre de acción *naʿt* significa "dar un adjetivo al sustantivo". Como término técnico de la teología, *naʿt*, pl. *nuʿūt*, suele traducirse por "atributo extrínseco" en contraposición a *ṣifa*, pl. *ṣifāt*, "atributo intrínseco". En este pasaje se pasa de una noción puramente gramatical "el nombre Allāh no puede funcionar como adjetivo de un sustantivo" a una noción extragramatical: En la expresión *iktisāb al-nuʿūt*, equivalente aquí a la expresión *tajalluq bi-l-ajlāq*, *nuʿūt* sería sinónimo de *ajlāq*, 'características, rasgos de carácter, cualidades descriptibles de un nombre'.

Este tránsito de una realidad gramatical a una realidad que pudiera parecer extralingüística no resulta extraño si se considera que, desde la perspectiva de la *logovisión* del sufismo islámico, todos los seres, existenciados por el *fiat* creador (*kun*), son palabras de Dios. No hay en este sentido ninguna realidad puramente extralingüística y todo lenguaje es, en cierto sentido, metalenguaje. La "adquisición de cualidades" implica pues, en cierto modo, una relación gramatical.

²⁴ Lit. "que es un nombre para la Totalidad (*maʾyṁūʿ*) de los atributos divinos". El término *maʾyṁūʿ* significa 'reunión', 'suma'. El ms. Y omite el resto de la frase, pero recoge al margen este comentario: "...porque es el nombre referente a la Esencia que reúne (*al-dāt al-ṣāmiʿ*) todos los atributos divinos".

El nombre omnicomprendivo 'Allāh', relativo a la Esencia, reúne y comprende el conjunto de todos los nombres divinos. Es el nombre *totalizador*, "sinónimo" de cada uno de los nombres divinos en tanto que nombres relativos a la Esencia, no en tanto que nombres distintivos. Cf. *Fut.* IV,

como sucede con respecto al resto de los nombres divinos, el siervo se revista de sus características²⁵.

1. Dependencia (*ta'alluq*):

La dependencia de este nombre consiste en que tienes necesidad (*iftiqār*) de Él en cuanto a la suma (*ḡam'*) de todo aquello de lo cual es lícito que te ocupes según el límite prescrito por la Ley (*ḥadd mašrū'*) sin especificación (*tajšīs*) de ninguna cosa en concreto.

2. Realización (*tahaqquq*):

La verificación de este nombre consiste en el conocimiento *esencial* (*ma'rifa*) de aquello que necesariamente corresponde al significado (*maḍlūl*) de este nombre, de aquello que no puede atribuirse a Él en modo alguno, y de aquello que, según estima quien postula una posibilidad (*imkān*) con respecto a Él²⁶ -Exaltado sea-, sería lícito *atribuirLe*.

Otro aspecto de la verificación de este nombre es el conocimiento (*ma'rifa*) de cuanto de esta suma (*ma'ymū'*) *de la totalidad de los atributos divinos* que este nombre designa pueda atribuirsenos de la adecuada manera que a nuestra condición convenga.

cap. 558, pp. 196-198, sobre el nombre Allāh; trad. parcial de W. Chittick en *Illuminations*, pp. 108-116.

²⁵ Lit. "acepta el *tajalluq* de este nombre (*ḡawwaza l-tajalluq bi-ha*)", lo legitima.

²⁶ Aquí 'posibilidad' (*imkān*) parece referirse, según sugiere el recurso del autor a la expresión *bi-l-naẓar ilay-Hi* -donde el término *naẓar* puede significar 'mirada' o bien 'consideración especulativa'-, a una posibilidad especulativa, resultado del juicio racional y el pensamiento discursivo. También pudiera aludirse en esta frase a una posibilidad aprehendida por la experiencia visionaria, lo cual resulta menos probable.

3. Adopción (*tajalluq*):

El revestimiento de este nombre consiste en que realices en *la concentración de tu comprensividad* (*ḡamʿiyya*)²⁷ la *suma de todos los aspectos* (*maʿmūʿ*) del significado (*maḍlūl*) de este nombre, tanto con respecto a los nombres que se desconocen como con respecto a los nombres que pueden conocerse, de modo que, por una parte, (1) tu cualidades, *condición* y atributos pasen desapercibidos en el mundo (*ʿālam*)²⁸; por otra parte, (2.1) puedas ejercer influjo²⁹ en todo el cosmos y también (2.2) en lo que no es el cosmos (*ḡayr al-ʿālam*)³⁰ en virtud de una relación especial (*nisba jāṣṣa*) expresada en el pasaje "Vuestro Señor ha dicho:

²⁷ Como término técnico *ḡamʿiyya* -de la misma raíz que *maʿmūʿ*- puede traducirse según el contexto por "concentración" u "omnicomprensividad". Cf., p. ej., Chittick, *SPK* (v. índice).

²⁸ Lit. "seas de cualidad (*naʿt*) y atributo (*ṣifa*) desconocido". Alusión implícita a la célebre sentencia de Abū Yazīd al-Baṣṭāmī (m. 857 ó 874). "En cierta ocasión le preguntaron: ¿Cómo te encuentras esta mañana?. Abū Yazīd respondió: Para mí no hay ni mañana ni tarde. Mañana y tarde son para quien está condicionado por el atributo (*ṣifa*) y yo no tengo atributo alguno". Cf. *Fut.* I: 684. V. *EF*, I, pp. 166-67.

²⁹ Emplea el part. act. *muʿattir*, "el que ejerce influjo". Antes ha emplado el part. pas. *maʿhūl*, "desconocido".

El *tajalluq* del nombre Allāh combina los dos aspectos definitorios de la condición de los llamados malāmīs (o malāmātīs), quienes ocultan su condición de modo que su capacidad para ejercer influjo en el mundo permanezca ignorada. Ibn ʿArabī considera ésta la más alta forma de santidad. Cf. *Océan*, p. 70-72; *Asín*, *IC*, pp. 452-55.

³⁰ El término *ʿālam*, "cosmos" se opone a *ḡayr al-ʿālam*, "otro que el cosmos". El cosmos es denominado a menudo por Ibn ʿArabī *mā siwā Allāh*, "lo que es otro que Allāh", pues el cosmos -tanto en sentido macrocósmico, el universo, como en sentido microcósmico, el Hombre Perfecto- es la teofanía de Allāh que a la par Le vela y Le revela. ¿Cabe entender que, inversamente, la expresión "otro que el cosmos" se refiere a Dios? En estilo alusivo, Ibn ʿArabī sugiere que el siervo que alcanza este revestimiento (*tajalluq*) puede ejercer influjo en su Señor por medio de la petición (*duʿāʾ*). El fundamento coránico de esta idea es la aleya 40:60, en la cual el Señor asegura a Su siervo la respuesta a la invocación o súplica (*duʿāʾ*). No obstante, esta "relación especial" (*nisba jāṣṣa*) de respuesta o satisfacción inmediata a la demanda -precisa Ibn ʿArabī más adelante- no es generalizable sino privativa. Esta aleya no generaliza el divino "compromiso" a la respuesta. La obligatoriedad de la respuesta no tiene carácter absoluto porque Dios sólo se comprometa a responder a quienes *verdaderamente* Le invocan, es decir, a quien realiza plenamente la condición de siervo de Allāh, al Hombre Perfecto (*Insān kāmīl*). V. 45-2 (*al-Muṣṭib*) y *Fut.* IV, pp. 255-56.

"¡InvocadMe y os escucharé! [...]" (C. 40:60)"³¹, que no tiene carácter general³²; y, por otro lado, (3) *en que realices la condición en razón de la cual eres* propósito (*maqṣūd*) del cosmos³³.

Quien alcanza estos grados (*marātib*) se ha revestido, así pues, de las características del nombre Allāh, no en cuanto a su condición de nombre propio (*ʿalamiyya*) sino con respecto al concepto (*mafhūm*) de aquello con lo cual se describe Su significado (*maḍlūl*) en tanto que *sustantivo* adjetivable.

Así como es imposible que este nombre sea empleado en la invocación de modo absoluto (*muṭlaq*) sin la restricción (*taqyīd*) de algún estado (*ḥāl*) en particular que la condicione, aunque ésta no se formule explícitamente en el lenguaje articulado (*nutq*), así mismo es imposible que alguien se proponga la adopción de los atributos de este nombre de modo absoluto e incondicionado sin la delimitación (*taqyīd*) de

³¹ La aleya íntegra dice: "Vuestro Señor ha dicho: "¡InvocadMe y os escucharé! Los que llevados de su altivez no me sirvan entrarán, humillados, en la gehena"". Trad. Cortés. V. Mt 7:7.

³² Lit. "pero no es generalizable", en voz pasiva, o bien "no generaliza", en activa, es decir, Dios no generaliza en esta aleya el compromiso a responder, dirigido sólo a los siervos de su Señor, a quienes se refiere la expresión "vuestro Señor", y no incluye a quienes "llevados de su altivez no Me sirvan". Es pues el Señor (*Rabb*) del siervo el que le responde, lo cual se refiere a la condición del señorío (*rubūbiyya*), no a la función de la divinidad (*ulūhiyya*). Puede entenderse también que la invocación y la respuesta no tienen carácter absoluto y general, es decir, ni aquélla se dirige a la divinidad absoluta (*ulūha*) -o al nombre Allāh en tanto que nombre omnicomprendivo-, ni la respuesta procede de ella, sino que ambas están relacionadas con un atributo específico de la divinidad, con uno de Sus nombres.

³³ Emplea de nuevo un *part. pasivo*, *maqṣūd*, "propósito, objetivo, sentido, significado". El Hombre Perfecto, el Siervo de Allāh, es lit. "aquello a lo que tiende, lo procurado por el cosmos", *maqṣūd li-l-ʿālam*, el propósito, el significado y la finalidad de la creación. Sobre la extensión del término 'siervo' (*ʿabd*), v. S. Ḥakīm, *Muʿyām*, pp. 765-771. Sobre las nocións de *ʿabd*, *ʿubūda* y *ʿubūdiyya*, v. también *Océan*, pp. 152-160.

Tres aspectos de la adopción de las características del nombre Allāh. El Siervo de Allāh es: (1) *maʿhūl (al-naʿt wa-l-waṣf) fi l-ʿālam*: desconocido en el cosmos por lo que respecta a sus atributos;

(2) *muʿaṭṭir* (2.1) *fi l-ʿālam* (2.2) *wa-gayr al-ʿālam*: capaz de ejercer influjo (2.1) en el cosmos y (2.2) en "lo que no es el cosmos", es decir, en la *iḡāba* o respuesta divina a la súplica;

(3) *maqṣūd li-l-ʿālam*: el sentido de la creación.

algún estado en particular que la condicione, aunque ésta no se manifieste en una explícita formulación verbal (*nutq*)³⁴ de quien procura (*qāṣid*)³⁵ tal revestimiento.

De hecho, es propio de la condición (*ṣart*) de quien está revestido de las cualidades de este nombre (*mutajalliḡ*) que tenga tal conocimiento (*maʿrifa*) del estado interno (*ḥāl*) de cada aspirante (*qāṣid*) que sea capaz de determinar (*taʿyīn*) a cuál de los divinos atributos comprendidos en el nombre *Allāh* se dirige específicamente su invocación, y si no lo tuviera, entonces es que no está realmente revestido de las cualidades de este nombre.

³⁴ La verbalización no es imprescindible, pues la especificación del propósito puede expresarse por medio de lo que Ibn ʿArabī denomina la "lengua del estado" (*lisān al-ḥāl*).

³⁵ Es decir, del que invoca a Dios con el nombre *Allāh* con el propósito de revestirse de alguno de Sus divinos atributos. Tras haber empleado antes el part. pas. de la raíz *q-ṣ-d* en forma I, emplea ahora en esta frase la correspondiente forma verbal y el part. act., *qāṣid*. Esta es una alusión lingüística típica del intrincado estilo akbarí. El Siervo de *Allāh*, el Hombre Perfecto, la Realidad muhammadí o mahomética, es el sentido del cosmos (*maqṣūd li-l-ʿālam*). El hombre es por un lado el que procura (*qāṣid*) y por otro lo procurado (*maqṣūd*). Así que en cierto sentido el hombre en tanto que microcosmos (*ʿālam ṣagīr*) está en procura del Hombre. El hombre es *al-qāṣid al-maqṣūd*, el buscador y el objeto de su búsqueda. El Hombre es el sentido del hombre.

(2) AL-RAHMĀN

EL OMNICOmpasivo, EL OMNIMISERICORDIOSO¹1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad (*iftiqār*) de este nombre para actualizar (*tahṣīl*)² el nombre que de ti ignora el mundo de la creación (*ʿālam al-jalq*) sin que lo ignore el Mundo del Mandato (*ʿālam al-amr*)³.

¹ En árabe, el Nombre *al-Rahmān*, en tanto que Nombre privativo de Dios, no puede aplicarse, como sucede en el caso del nombre *Allāh*, a nadie más que a Él. La traducción de este Nombre divino requiere pues el prefijo *omni-* que confiere al nombre en castellano el mismo carácter privativo que tiene en árabe, pues sólo de Dios puede decirse que sea *Omnimisericordioso*, *Omnicompasivo*. Estas traducciones de *al-Rahmān* expresan, por un lado, la pobreza y la necesidad de todos los seres respecto al Hálito creador del Misericordioso (*nafas al-Rahmān*) y, por otro, la mutua relación de pasión, cordial y compasiva, establecida *ipso facto* con todos ellos sin excepción.

² La forma verbal *ḥaṣṣala*, forma II de raíz *ḥ-ṣ-l*, cuyo nombre de acción es *tahṣīl*, se emplea frecuentemente en este tratado, especialmente en los apartados de *ta'alluq* y *tajalluq*: significa "adquirir, lograr, alcanzar", pero también "resumir, compendiar", es decir, actualizar algo (verbigracia, una estación espiritual). En la terminología akbarí, como sucede con tantos otros, este término adopta pues un significado técnico. La expresión *tahṣīl al-ism* designa, según se desprende de su empleo en esta obra, una experiencia efectiva de conocimiento en la cual el contemplativo alcanza la percepción mística del Nombre, (*tahṣīl al-ism*), es decir, lo actualiza, accede al conocimiento intuitivo, inmediato y directo, de su vínculo (*ta'alluq*) con el Nombre en cuestión.

³ O bien '...que el mundo creatural oculta de ti, *al estar* por debajo del Mundo del Mandato'. El mundo de las criaturas o mundo del hombre (*jalq*), en tanto que criatura por excelencia, es ontológicamente inferior al Mundo de la Orden, el reino del *fiat* divino (*kun*), el imperativo existenciador por cuyo efecto los seres cobran existencia. El empleo de la partícula *dūna* que puede significar tanto 'sin' como 'por debajo de' permite las dos interpretaciones propuestas.

Qāṣanī define así los dominios del Poder, la Orden y el Reino:

"El Mundo del Poder coercitivo (*yabarūt*) es el dominio de los Nombres y los Atributos divinos", mientras que "el Mundo de la Soberanía (*malakūt*), también llamado el Mundo de la Orden (*ʿālam al-amr*) o Mundo del Misterio [e. d. invisible] (*ʿālam al-gayb*) es el dominio de los espíritus y las espiritualidades (*rūḥāniyyāt*), que existen por la Orden de Dios (*al-Ḥaqq*) sin intermediario material (*mādda*) o temporal alguno (*mudda*)", por oposición al "Mundo de la Creación (*ʿālam al-jalq*) llamado así mismo Mundo del Reino (*mulk*) o Mundo del Testimonio [e. d. visible] (*ʿālam al-ṣahāda*), que es el mundo de los cuerpos (*aṣṣām*) y las corporeidades (*ʿiṣmāniyyāt*), el cual existe a consecuencia de [lit. 'después de'] la Orden en *extensión de materia* (*mādda*) y tiempo (*mudda*) [o

2. Realización (*tahaqquq*):

Este nombre, como el nombre Allāh, pertenece -por su significación (*dalāla*)⁴- a la categoría de los nombres propios privativos (*asmā' al-a'lām*), de modo que puede recibir calificativos, mas no puede calificarse con él. *Al oír este nombre, los árabes coetáneos del Profeta* "preguntaron: "Y ¿qué es *al-Rahmān*?" (C. 25:60)"⁵, y al hacerlo expresaron su desconocimiento⁶, pues si este vocablo (*lafza*) hubiera sido propio de su habla, *deducible analógicamente* por derivación etimológica (*ištiqāq*), entonces no lo habrían ignorado; y si les hubiese resultado familiar y conocido como el nombre *Allāh* tampoco lo hubieran desconocido. *En este sentido*, cuando se les dijo: "¡Adorad a Allāh! (C. 7:59)"⁷ no preguntaron qué era Allāh, sino que, como es propio de los asociadores (*šurakā'*)⁸, dijeron en su defensa: "No los adoramos [e. d., a los ídolos] sino para que nos aproximen a Allāh en grado (C.

bien, 'de la Orden *que impone* la materia y el tiempo']". Cf. *Istilāḥāt*, El Cairo, p. 106, def. 284-286).

Según Yur'yānī el *malakūt*, la Realeza absoluta, el Mundo angélico o Mundo del Mandato es "el Mundo del Misterio (*‘ālam al-gayb*), morada reservada a los espíritus y a las almas", mientras que el *mulk*, el Reino, el Mundo Creatural, "es el mundo del testimonio constituido por las realidades naturales perceptibles, tales como el Trono *divino* o el Pedestal o todo cuerpo (compuesto de calor, frío, humedad y sequedad) que se aprecie por el libre ejercicio de la facultad imaginativa autónoma...". Cf. *Ta'rifāt*, p. 402, def. 1652 y 1655.

⁴ Sobre la significación y las modalidades de referencia de la expresión a la significación que comporta, v. *Ta'rifāt*, p. 198-9, def. 741 y 742.

⁵ La aleya dice en su integridad: "Cuando se les dice: "¡Prosternaos ante el Compasivo!", dicen: "Y ¿qué es 'el Compasivo' (*al-Rahmān*)? ¿Vamos a prosternarnos sólo porque tú lo ordenes?" Y esto acrecienta su repulsa". Trad. Cortés. V. C. 17: 110.

La respuesta interrogativa de estas gentes cuestiona pues sobre la quiddidad o realidad (*māhiyya*) de lo [llamado] *rahmān* y no sobre quién es, en cuyo caso la pregunta hubiera sido *wa-man*: ¿y quién es?". Cf. Gloton, *Traité*, p. 38, nota 3.

⁶ La expresión (*ankarū-hū*) tiene incluso cierto carácter de negación: 'le desmintieron'.

⁷ Dice la aleya completa: "Enviamos a Noé a su pueblo. Dijo: "¡Pueblo! ¡Servid a Dios! No tenéis a otro dios que a Él. Temo por vosotros el castigo de un día terrible" (C. 7:59). Trad. Cortés.

⁸ Politeístas o idólatras que 'asocian' a la divinidad otros dioses.

39:3)"⁹. Por todo ello hemos incluido este nombre en la categoría de los nombres propios, ya que, aunque se trate de un término derivado del nombre *rahma*¹⁰, 'compasión', los árabes no conocían esta palabra -*al-Rahmān* como nombre determinado- precedida de las letras *alif* y *lām* del artículo. Únicamente se ha transmitido esta palabra en rección nominal dentro de la expresión *rahmān al-yamāma*¹¹, y no sé si el impostor Maslama adoptó este nombre después de que el Profeta transmitiera el nombre *al-Rahmān* en la revelación o acaso con anterioridad a esto.

Quien refuta la existencia del nombre *al-Rahmān* con el artículo *alif lām*, considere no obstante que en el escrito que Salomón dirigió a Bilqīs se dice: "En el Nombre de Allāh, el Compasivo (*al-Rahmān*), el Misericordioso (C. 27:30)". Por

⁹ El texto completo de la aleya dice: "El culto puro ¿no se debe a Dios? Los que han tomado amigos [e. d. deidades paganas] en lugar de tomarle a Él -"Sólo les servimos para que nos acerquen bien a Dios"- ... Dios decidirá entre ellos sobre aquello en que discrepaban. Dios no guía al que miente, al infiel pertinaz". Trad. Cortés.

¹⁰ Sobre la tesis de *Ta'lab*, según la cual este nombre sería de origen hebraico, v. Guimaret, *Noms*, 375-377 y Rāzī, *Traité*, II, pp. 14-18 (argumentación de *Ta'lab* y refutación de Rāzī).

¹¹ Referencias sobre este apelativo otorgado -al parecer porque predicaba en nombre de *al-Rahmān* en Arabia central- al llamado Maslama o Musaylima, coetáneo del Profeta, pueden encontrarse en el estudio de Rodinson, *Mahomet*, 3ª ed., París, 1975, p. 149 y en *Noms*, p. 376.

En efecto, el Nombre *al-Rahmān*, en el Corán, se emplea siempre con artículo determinado y, a diferencia de *rahīm*, sólo para designar o calificar a Allāh.

No obstante, según escribe Rodinson, "c'était là le nom, nous le savons maintenant par les inscriptions, que les Sudarabiques donnaient au Dieu des juifs et au Dieu Père de la Trinité chrétienne, d'après l'usage araméen et hébreu, sous la forme *Rahmānān*, c'est-à-dire, avec l'article sudarabique agglutiné à la fin du mot: le Clément" (*Mahomet*, p. 92).

Si se acepta que el término estuviera en uso para designar a la divinidad en los medios judíos y cristianos de Arabia, entonces ha de pensarse que el rechazo de los politeístas -como señala Guimaret- "à admettre cette façon de désigner la divinité suprême, ce n'était donc pas qu'elle fût inconnue et incompréhensible; simplement, c'était là un usage étranger, et ils préféraient s'en tenir, quant à eux, au nom d'*Allāh* qu'ils employaient depuis toujours" (*Noms*, p. 376; cf. J. Jomier, "Le nom divin 'al-Rahmān' dans le Coran", *Mélanges Massignon*, Damasco, 1975, II, pp. 365-366).

Así como, entre otros autores, Rāzī señala que "Musaylima l'imposteur se faisait appeler *al-rahmān*" (cf. *Traité*, trad. Gloton, II, p. 17), también Ibn 'Arabī comenta que el impostor (*kaddāb*) Maslama era llamado *rahmān* (cf. *Fut.* II: 221-23). Sobre este personaje, pretendido profeta de los Banū Ḥanīfa en Yamāma, v. el artículo de F. Buhl en *EF* y las referencias de O. Yahya, *Fut.* II, p. 524.

tanto, afirmamos que el artículo determina el significado *del Nombre*, de modo que no lo consideramos indeterminado¹². Lo que a este respecto hemos expuesto se refiere únicamente a la palabra *al-Rahmān* en la lengua árabe. Así mismo, cuando el Profeta -Allāh le bendiga y salve- redactó el escrito entre él y los asociadores, escribió "En el Nombre de Dios, el Omnicompasivo (*al-Rahmān*), el Misericordioso", y los asociadores dijeron: "No conocemos a *al-Rahmān*", y solamente estaban escribiendo en Tu nombre, Señor nuestro.

Entre cuanto confirma que se trata de un nombre perteneciente a la categoría de los nombres propios, se encuentra Su palabra, Enaltecido sea: "Di: "Invocad a Allāh o invocad a al-Rahmān, a quienquiera que llaméis"¹³, Él posee los más bellos Nombres" (C. 17:110)". De este modo, *la divina revelación* enseña que el significado (*madlūl*) del nombre Allāh es idéntico al significado del nombre al-Rahmān, por lo cual dijo "Él posee..." y no "ellos dos tienen..." y, en consecuencia, la relación del siervo con respecto a este nombre en cuanto a la realización es igual a la relación que tiene con respecto al nombre Allāh, sobre el cual ya se ha hablado.

Por otra parte, la verificación del siervo (*tahaqquq al-ʿabd*) con respecto a este nombre, aspecto por el cual éste se distingue del nombre Allāh, consiste en que, por vía de la Faz de la divina Realidad (*wayh al-Haqq*) tenga *conocimiento de* un nombre relativo a lo que entre él y su Señor¹⁴ no puede llegar a conocer otro que Allāh -Enaltecido sea-, ya que si esto apareciera de modo manifiesto recaería sobre ello la negación (*inkār*) como ocurrió en el caso del nombre *al-Rahmān*.

¹² El autor tiene en mente diversas acepciones de una misma forma verbal (forma IV, raíz *n-k-r*) que significa tanto 'desconocer', 'negar' y 'desmentir' como 'considerar indeterminado'.

¹³ Es decir, "cualquiera de ambos nombres que empleéis en vuestra invocación".

¹⁴ E. d., en la relación teopática. Sobre la relación del siervo y su Señor v. Corbin, *Imaginación*, pp. 169-170 y 361-362. "Todo lo que se manifiesta para los sentidos es, pues, la forma de una realidad ideal del mundo del Misterio, un rostro (*wayh*) de entre los rostros de Dios, es decir, de los nombres divinos. Saber esto es tener la visión intuitiva de las significaciones místicas (*kašf maʿnawī*)". *Ibid.*, p. 262.

Se preguntó a uno de los gnósticos: "¿Cuántos son los sustitutos (*abdāl*)?"¹⁵. "Cuarenta almas (*nafs*)" -respondió. Entonces se le preguntó: "¿Por qué no has dicho cuarenta hombres (*raʿyul*)?" -"Porque entre ellos puede haber también mujeres (*nisāʾ*)"¹⁶.

"Cada uno de ellos desconoce *el conocimiento particular* del otro"¹⁷. *La referencia a este desconocimiento* cuando uno de ellos se manifiesta a su compañero (*ṣāhib*), alude a este nombre privativo (*al-ism al-jāṣṣ*)¹⁸ que hay entre cada uno de

¹⁵ Los *abdāl* son siete. En cada uno de los siete Clima terrestres hay un *badal* que lo gobierna como representante de un profeta: Abraham, Moisés, Aarón, Idrīs, José, Jesús o Adán, respectivamente. Los *abdāl* poseen el conocimiento de los planetas y de sus moradas y tienen, en virtud de sus funciones, nombres correspondientes a siete Atributos divinos: 'Abd al-Ḥayy (Siervo del Viviente), 'Abd al-ʿAlīm, 'Abd al-Wadūd, 'Abd al-Qādir, 'Abd al-Šakūr, 'Abd al-Samīʿ y 'Abd al-Bašīr. Cf. Ibn 'Arabī, *La parure des 'abdāl*, trad. francesa de M. Vālsan, París, 1992 (1ª. ed. 1950), pp. 40-41.

¹⁶ Esta misma cita puede encontrarse en *Fut.* XI: 273 (donde se precisa que el autor es uno de los *abdāl*) y 277; y XIII: 634. V. *Tao*, "Manliness and Chivalry", p. 268, donde también se traduce esta cita de *Fut.* En esta obra se trata ampliamente la cuestión de la masculinidad u hombría (*raʿūliyya*), la caballerosidad espiritual de la cual participan indistintamente hombres y mujeres. Refiriéndose a una mujer sufi, Ibn 'Arabī comenta: "I had never seen one more chivalrous than her in our time" (Austin, *Sufis*, p. 154, n° 64). Precisa en otros pasajes: "Y respecto a todo lo que hemos mencionado de tales hombres, llamándolos 'hombres' (*riʿāl*), entiéndase que en tal denominación se incluye a las mujeres" (*Fut.* II, p. 7). "En cada una de las categorías que mencionamos se cuentan hombre y mujeres" (*Fut.* II, p. 26). "Hombres y mujeres participan de todos los grados, incluido el de la función de Polo (*quṭbiyya*)" (*Fut.* III, p. 89).

Ibn 'Arabī señala que "los sustitutos (*abdāl*) propiamente dichos son siete" ... "pero la Gente de Dios también ha llamado *abdāl* a los hombres de Raʿyab, que son cuarenta, y así mismo han llamado *abdāl* a los doce ... Quien se refiere a los raʿyabíes dice que son cuarenta pues *en cada momento* cuarenta son". Cf. *Fut.* XI: 274 y 277. Para más referencias acerca de los *abdāl*, v. M. Chodkiewicz, *Sceau*, pp. 1115-17 y 129-35; y sobre la categoría espiritual de los cuarenta *raʿyabiyyūn*, raʿyabíes u 'hombres del mes de Raʿyab', *ibid.*, p. 132.

¹⁷ En las citas que del anterior episodio he encontrado no aparece esta última frase que considero independiente. A juzgar por el texto que sigue, probablemente se trate de un fragmento de hadiz, pero no he podido localizarlo. En esta frase, que el autor introduce de modo abrupto, el verbo está en la recurrente forma IV de raíz *n-k-r*. V. *supra* nota 12.

¹⁸ El nombre privativo del Señor personal que rige el alma (*nafs*) de cada siervo establece con él una relación teopática particular. Por su singularidad, este nombre -o la modalidad espiritual y cognitiva que comporta- puede resultar a otro espiritual de diversa condición irreconocible o incomprensible. Ibn 'Arabī dedica numerosos comentarios a esta historia de Moisés y a la cuestión del *inkār* entre espirituales, v., p. ej., *Fut.* I: 15, 64 y 79 (v. Jidr en índice de otros volúmenes).

ellos y su Señor *personal*, en virtud del cual se diferencian unos de otros. Tal es el caso de la aparición de Jidr a Moisés -sobre ambos sea la paz- quien *repetidamente* censuró a aquél *desaprobando, al no comprenderlo, su proceder*¹⁹.

3. Adopción (*tajalluq*):

La adopción de los rasgos de este nombre es igual a la adopción de los rasgos del nombre Allāh, acerca de la cual ya se ha tratado, salvo que este nombre, en tanto que nombre derivado²⁰, no pertenece a la categoría del nombre Allāh que no es un nombre derivado *de ningún otro*.

A este nombre corresponde la gracia general (*al-rahma al-^camma*) que es la gracia de la existenciación (*rahmat al-^riyād*), según Su palabra -Enaltecido sea-: "Y Mi gracia comprende todas las cosas" (C. 7: 156), en la cual hace extensivo su alcance.

De esta gracia universal procede la compasión (*rahma*) en virtud de la cual los seres existentes (*maw^yūdāt*) sienten en todo momento mutua simpatía y cada existente tiene compasión de sí mismo. Sin embargo, Su palabra -Enaltecido sea- "... la destinaré [lit. 'la escribiré']" (C. 7:156)²¹ procede del nombre *al-Rahīm*, el Misericordioso, cuestión en la cual diferimos del parecer de los mu^tazilíes.

Es propio de la adopción de los rasgos *de este nombre* que el siervo tenga compasión hacia todo lo que no es Allāh, sin distinción ni separación alguna, del

¹⁹ V. C. 18: 60-82, donde se relata la historia del encuentro de Moisés y su compañero, tradicionalmente identificado con Jadir/Jidr. V. otras interpretaciones en *Corán*, p. 357.

²⁰ Lit. "...este nombre, al estar impregnado por un aroma (*rā'iha*) de derivación...". Se trata, en efecto, de una forma intensiva *fa^clān* derivada de *rahma*.

²¹ El texto completo de la aleya citada dice: "'Destínanos [lit. 'prescribenos'] bien en la vida de acá y en la otra. Nos hemos vuelto a Ti [arrepentidos]". Dijo [el Señor]: "Inflijo Mi castigo a quien quiero, pero Mi misericordia es omnímoda". Destinaré a ella a quienes temen a Dios y den el azaque y a quienes crean en Nuestros signos..." (C. 7: 156). Trad. Cortés.

modo que la universalidad (*umūm*) requiere de él, sin que ello dependa de ninguna imposición legal (*maḍamma šarʿiyya*). Dijo Abraham -con él sea la paz-: "He aprendido la generosidad (*karam*) de mi Señor"²². Y Allāh es el que concede el favor de la rectitud.

²² No he encontrado esta cita en los repertorios consultados. Pudiera tratarse de una tradición rabínica o de una versión aproximada de un pasaje de la Tora.

(3) *AL-RAḤĪM*

EL MISERICORDIOSO

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de este nombre para obtener la gracia especial (*raḥma jāṣṣa*) que consiste en la felicidad eterna (*sa'ādat al-abad*).

2. Realización (*taḥaqquq*):

La Esencia *divina* requiere que haya en la existencia corrupción¹ y salud, mas la manifestación del Vengador no tiene prioridad alguna sobre la del Agraciador (*al-Mun'im*). ¡Comprende pues! Este nombre está relacionado con todo bien (*jayr*) que no conlleva implícito daño (*darar*) y con todo daño *aparente* en cuyo interior hay un bien.

Y es posible *entender* que a este nombre corresponda *Su Palabra* "...y la destinaremos a aquellos que tienen temor reverente... (C. 7:156)"², *según lo cual* *Allāh* manifestó que *esta gracia* es limitada y está restringida (*muqayyada*) tras manifestar la absoluta incondicionalidad universal *de la gracia general*, de modo que su relación (*nisba*) respecto al siervo depende de esta limitación (*hadd*).

¹ El término *balā'* significa 'pesar', 'prueba', 'descomposición'. Esta noción de pena o prueba, que con tanta frecuencia se comenta en los textos akbaríes, ha de comprenderse a la luz de su significado y su función alquímica en el proceso de transmutación espiritual.

² V. *supra*, 2-2, nota 21.

3. Adopción (*tajalluq*):

La adopción de los rasgos de este nombre consiste en la compasión del siervo (rahmat al-'abd) con todo aquél de quien la divina Realidad (al-Haqq) le ha ordenado que se compadezca, mas no con todos y en toda circunstancia, según se manifiesta en Su Palabra: "Por respeto a la ley de Dios, no uséis de mansedumbre (ra'fa) con ellos (C. 24:2)"³. También se ha transmitido que "cuando el Profeta se encolerizaba en favor de la causa de Allāh, nada se resistía a su cólera" y que "Allāh manifestará cólera (gaḍab) el Día de la Resurrección"⁴.

³ Lo cual se refiere en esta aleya a los adúlteros.

⁴ Se traduce *yawm al-qiyāma* como 'el Día de la Resurrección'. La expresión se refiere a la reunión de las almas cuyos cuerpos de ultratumba estarán en pie, en posición erguida, a la hora del Juicio.

El hadiz, citado también en *Fut.* V: 324 y *Fut.* VIII: 545, dice: "Allāh manifestará el Día de la Resurrección una Cólera (*gaḍab*) como nunca antes había manifestado ni volverá a manifestar después". V. Tirmidī, *Qiyāma* 10; Muslim, *Īmān* 327; Bujārī, *Anbiyā'* 3; Ibn Ḥanbal, 2:493. Cf. *Concordance*, IV, p. 522.

(4) *AL-MALIK*

EL REY, EL SOBERANO

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad *de Él* para pedir la ayuda y la confirmación (*ta'yīd*) del Verdadero Rey Soberano -Exaltado sea- en aquello que te ha encomendado *en tanto que vicerregente Suyo según Su Palabra*: "Voy a poner un vicerregente (*jalīfa*) en la tierra" (C. 2:30)"¹, y *según el hadiz*: "y cada uno de vosotros gobierna"².

2. Realización (*tahaqquq*):

El Rey es Aquél cuyo mandato (*amr*) se cumple eficazmente si a él Su voluntad va unida; aquel a quien nada de cuanto quiere ejecutar en Su reino soberano (*mulk*) resulta difícil.

Esta misma relación guarda *este nombre* con el siervo *en tanto que Rey*.

¹ La aleya completa dice: "Y cuando tu Señor dijo a los ángeles: "Voy a poner un sucesor (*jalīfa*) en la tierra". Dijeron: "¿Vas a poner en ella a quien corrompa y derrame sangre, siendo así que nosotros celebramos Tu alabanza y proclamamos Tu santidad?". Dijo: "Yo sé lo que vosotros no sabéis"". Trad. Cortés. V. también la siguiente aleya (2:31), donde se refiere que Allāh "enseñó a Adán todos los nombres...". El conocimiento de los nombres está, en este pasaje, vinculado a la función de *jalīfa*. Sobre la noción de *jilāfa*, 'la función de *jalīfa*', v. *Mu'ṣṣam*, pp. 239-248.

² "... y es responsable de su vigilancia". Es decir, está al cuidado de sí mismo y de cuanto se le ha encomendado en tanto que encargado en la tierra de su cuerpo adánico. Sobre la relación entre tierra y cuerpo, v. *Fut.* I, cap. 8, pp. 126-131, traducido por H. Corbin, *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, Siruela, Madrid, 1996, pp. 159-167. Sobre este hadiz, v. S. Ḥakīm, *Mu'ṣṣam*, p. 1260.

3. Adopción (*tajalluq*):

Cuando la voluntad del siervo es la voluntad de la divina Realidad (*irādat al-Haqq*), necesariamente acontece aquello que quiere (*murād*), de modo que el nombre de Rey verdaderamente le conviene, pues Él ha dicho: "el siervo no cesa de aproximarse a Mí por medio de obras supererogatorias (*nawāfil*) hasta que Yo soy su oído, su vista, su mano y su sostén"³.

De aquel que está necesitado de Allāh⁴ están necesitadas todas las cosas en virtud de la realidad de la vicerregencia (*ḥaqīqat al-istijlāf*) según Su Palabra: "... ante lo que con Mis dos manos he creado (C. 38:75)"⁵ y el dicho del Profeta -Allāh le bendiga y salve-: "Allāh creó a Adán según Su forma"⁶.

³ Bujārī, *Riqaq* 38; Ibn Ḥanbal, VI: 256. Sobre este hadiz *qudsī*, es decir, Palabra divina -aunque extracoránica- puesta en boca del Profeta, v. *Divine Word*, pp. 98, 173, y Morris, "Seeking God's Face", *JMIAS*, XVI, p. 17 y nota 24. En la versión más difundida dice el hadiz: «El Enviado de Allāh -que Él le bendiga y salve- ha dicho: Allāh ha dicho: "A quien se opone a uno de Mis amigos, Yo le declaro la guerra. Y Mi siervo no se acerca a Mí por medio alguno que Me resulte más amable que cuanto le he prescrito. Y el siervo no cesa de acercarse a Mí por medio de las obras supererogatorias de devoción (*nawāfil*) hasta que Yo le amo, y cuando Yo le amo, Yo soy entonces el oído con que escucha, la vista con que ve, la mano con que prende y el pie con que camina. Si Me pide, le doy con creces; si en Mí busca refugio, Yo le amparo. Ante nada de lo que hago vacilo con tanto reparo como tengo, por Mi renuencia a causarle daño, con el alma del creyente que aborrece la muerte"». V. también 69-3.

Ibn ʿArabī cita o alude a diversas versiones de este hadiz con mucha frecuencia. V., p. ej.: *Fut.* II: 166 y p. 512 (68); III: 315; IV: 582; V: 268, 465, 475, 478, 554, 572; VI: 107, 203 215, 309; VII: 109, 306, 425, 738; VIII: 322, 702 (con el término *mu'ayyad* empleado en 4-3); IX: 114, 127, 331, 517; X: 211; XI: 113, 160, 344, 475, 489; XII: 203, 260, 354, 404; XIII: 13, 43, 100, 113, 322, 538, 542, 570; XIV: 3, 4, 8, 54, 118.

⁴ E. d., el siervo por excelencia u Hombre Universal, representante o delegado de Dios en la tierra.

⁵ La aleya completa dice: "Dijo [el Señor]: "¡Iblis! ¿Qué es lo que te ha impedido prosternarte ante lo que con Mis manos he creado? ¿Ha sido la altivez, la arrogancia?"". Trad. Cortés. V. *Šarḥ*, n°. 54 (*al-Haqq*).

⁶ E. d., "a imagen Suya (*ʿalā šūrati-Hi*)". Sobre este hadiz *qudsī* y sus fuentes v. *Divine Word*, p. 151, y *Fut.* I (OY), pp. 497-8. Ibn ʿArabī lo cita o alude a él con frecuencia. V., p. ej.: *Miškāt*, p. 16; *Fut.* I: 498 (y 386 donde se cita la versión *juliqa ʿĀdamu ʿalā šūrat al-Raḥmān*); II: 122, 199, 207, 208, 363, 460; III: 218B, 291; IV: 230; V: 539; VI: 171, 694; VIII: 573; X: 123, 367, 479; XI: 160, 253; XII: 175, 191, 221, 455; XIII: 87, 98, 99, 101 (comentario), 153, 345, 390 (comentario esotérico), 420,

En ocasiones el nombre *Malik* puede adoptar el significado de *šadīd*, es decir, 'Fuerte', 'Implacable', 'Intenso', siendo entonces con esta acepción un calificativo especial (*wasf jāṣṣ*) del Rey con relación a Su dominio (*mulk*) el reino de la creación. Ibn al-Jaṭīm empleó en este sentido una forma verbal de la misma raíz léxica (*m-l-k*) cuando al describir una lanzada dijo en un verso:

"Intensifiqué la fuerza (*malaktu*) de mi mano desgarrando la brecha"⁷.

470, 531, 534, 537, 554, 557; XIV: 389, 401.

⁷ Se emplea *malaktu* con el sentido de *šadadtū*, "fortalecí". Primer hemistiquio, en metro *ṭawīl*, de un verso del poeta épico Qays Ibn al-Jaṭīm al-Awsī. V. *Dīwān Qays Ibn al-Jaṭīm*, ed. Nāṣir al-Dīn al-Asad, Dār Ṣādir, Beirut, 3ª ed. 1991, p. 46. V. también la obra de al-Marzūqī (Aḥmad b. Muḥammad), *Šarḥ dīwān al-ḥamāsa*, ed. de Aḥmad Amīn y ʿAbd al-Ṣalām Hārūn, IV. vols., El Cairo, 1951-56, vol. I, pp. 183-88 (nº. 36), y en la obra de al-Tabrīzī, *Šarḥ al-ḥamāsa*, al-Maktaba al-Azhariyya, El Cairo, 1913, vol. I, p. 35. V. *Lisān al-ʿarab*, "m-l-k", vol. X, p. 495, donde se menciona el verso.

El segundo hemistiquio de este mismo verso dice: "hasta que podía verse a través de ella lo que tras ella había" (*yarā qāʿimun min dūni-hā mā warāʿa-hā*). V. la explicación de al-Marzūqī, *op. cit.*, p. 184.

Este mismo verso se cita en *Fut.* II: 607 y XII: 17, donde también trata del *tajalluq* del nombre al-Malik con el significado de *šadīd*.

(5) *AL-QUDDŪS*

EL SANTO

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de este nombre para santificar (*taqdīs*) tu esencia (*dār*) purificándola de aquello que se te ha dicho que trasciendas *con impecabilidad* tanto en disposición de carácter (*juluq*) como en obra (*fiʿl*).

2. Realización (*tahāquq*):

El Santo es Aquél cuya excelsa esencia trasciende lo que no se puede atribuir a Él en absoluto.

3. Adopción (*tajalluq*):

*Consiste en la asunción de la transcendencia (*tanzīh*) de tu esencia, tanto en el orden inteligible (*maʿnā*) como en el sensible (*ḥiss*), tanto en síntesis (*yumla*) como en modo distintivo (*tafṣīl*), respecto a lo que conllevan los vanos rasgos de carácter (*safsāf al-ajlāq*)¹, las faltas censurables con relación al cumplimiento de la Ley (*maḍāmm ṣarʿiyya*) y las cortas disposiciones espirituales que no aspiran a la posición de la proximidad (*al-makāna al-zulfā*), en razón de Su palabra: "No Me contienen*

¹ La expresión *safsāf al-ajlāq*, 'malas maneras', 'descortesías', se opone a la noción de *makārim al-ajlāq*, 'nobles rasgos de carácter' y a la noción de *adab*, 'cortesía espiritual'.

ni Mi tierra ni Mi cielo, mas Me comprende el corazón de Mi siervo creyente"².

El Santísimo (*al-Quddūs*) no establece vínculo de privilegio (*taʿalluq ijtisāṣī*)³ sino con el santificado (*muqaddas*). Así pues, santifica tu esencia.

² Cita Ibn ʿArabī este hadiz con relativa frecuencia. V., p. ej., *Fut.* III: 291; IV: 238, 441, 444; V: 128, 171, 399, 472; VI: 97 (comentario esotérico), 312, 439; VII: 182; VIII: 696; IX: 86, 314; X: 7, 8, 22.

V. Gazālī, *Ihyāʾ ʿulūm al-dīn*, El Cairo, 1939, (*Bāb aḡyāʾib al-qalb*), vol. III, p. 14, donde comenta el editor que desconoce la fuente de este hadiz.

Un hadiz de Ibn ʿUmar dice así: "Alguien preguntó: "¡Oh Enviado de Allāh! ¿Dónde está Allāh? ¿En la tierra o en el cielo?". Respondió: "En los corazones de Sus siervos creyentes"". Cf. *Fut.* III (OY), p. 325, nota 1.

³ Término técnico compuesto, netamente akbarí, que significa aquí el especial vínculo exclusivo, la privilegiada relación de codependencia con que Dios, en tanto que Santo -u otro de Sus nombres-, distingue al siervo en quien tal cualidad divina -u otra- se torna manifiesta.

(6) *AL-SALĀM*

LA PAZ, LA SALUD, LA SALVACIÓN

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de este nombre para salvaguardar la salud o incolumidad (*salāma*) de tu esencia del acontecer de cuanto te vincule con el defecto (*ʿayb*) y, en caso de que tal cosa sobreviniera, para que te libre y preserve de *la posibilidad de* que perdure y se consolide.

2. Realización (*tahaqquq*):

La Paz (*al-Salām*) es la exención e inmunidad (*barāʾ*) de todo lo que no es posible adscribirle.

3. Adopción (*tajalluq*):

La diferencia entre este nombre y el nombre *al-Quddūs*, el Santo, reside en que *la asunción de* la trascendencia (*tanzīh*), por lo que al siervo respecta, sólo puede tener lugar después de que éste ha llegado a santificarse respecto a aquello de lo cual conviene que se purifique, mientras que la Paz (*al-Salām*) puede ser de este mismo modo, mas también es posible que desde un principio preserve al siervo de la persistencia del defecto. Este aspecto, la salvaguardia (*salām*) que preserva de la continuidad (*istimrār*) del defecto, es el que conviene como revestimiento con los rasgos característicos *de este nombre*, y el que es desde un principio es disposición de carácter (*juluq*) por divina providencia (*ʿināya ilāhiyya*).

(7) *AL-MU'MIN*

**EL FIEL, EL PROTECTOR, EL CREYENTE, EL FIDEDIGNO,
EL QUE PROCURA Y CONFIRMA LA FE**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él para que te otorgue la fe sincera (*taṣḍīq*) en cuanto Él ha revelado, de modo que seas creyente verídico (*muṣaddiq*), pues el significado de este nombre es *al-Muṣaddiq*, 'el que cree y declara verídico'.

Así mismo, necesitas que *el Protector* te de la fuerza (*quwwa*) por la cual pueda conferirse la seguridad (*amān*) a cada alma (*nafs*)¹ desde ti, según la medida que de honor (*ird*), riqueza (*māl*) y sangre (*dam*) corresponda.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Fidedigno (*mu'min*) es el que confirma la veracidad de Sus profetas en cuanto han declarado transmitir de parte Suya con *la realización de* milagros (*mu'ẓiza*) por la vía especial (*ṭarīq jāṣṣ*) cuando alcanzan la morada de la veracidad apostólica (*ṣidq rasūlī*).

Así pues, Él es (1) *el Confirmador* (*muṣaddiq*) *que verifica la sinceridad de Sus enviados* y es también (2) el que otorga la seguridad (*amān*) al alma (*nafs*) de quien quiere de entre Sus siervos.

Esta misma relación (*nisba*) guarda *el nombre al-Mu'min* con el siervo.

¹ O bien, 'en cada aliento' (*nafas*).

3. Adopción (*tajalluq*):

Cuando el siervo corrobora y declara verídico todo comunicado (*jabar*) revelado en el cosmos (*‘ālam*), es entonces fiel creyente (*mu’min*), pues *en virtud de Su Palabra* "...y Allāh os ha creado a vosotros y cuanto hacéis (C. 37:96)", Su confirmación de la veracidad (*taṣdīq*) es universal, y cuando las almas (*nufūs*) están confiadas (*aminat*) en aquello que pudiera causar perjuicio, ya sea por lo que a sí atañe o lo que a otro se refiere, en seguida les brinda la seguridad (*amān*) *protegiéndolas*, por lo cual es así mismo *mu’min*, 'protector' *contra* "aquellos que molestan a Allāh y a Su Enviado... (C. 33:57)"².

² V. *infra* 99-2 (*al-Ṣabūr*) y *Šarḥ*, nº. 99 (*al-Ṣabūr*).

(8) *AL-MUHAYMIN*EL CELADOR, EL AMPARADOR, EL PROTECTOR
EL VIGILANTE**1. Dependencia (*ta'alluq*):**

Tienes necesidad de Él para que te incluya en la comunidad (*umma*) de Muḥammad -Allāh le bendiga y salve- *la comunidad de* quienes sinceramente le declaran verídico.

2. Realización (*taḥaqquq*):

La función del divino amparo (*muhayminiyya*) consiste en la supervisión, en dar testimonio de *todas* las cosas (*al-ṣahāda 'alà-l-ašyā'*) protegiéndolas y cuidando de ellas, en virtud de lo cual están implícitamente contenidos *en éste los nombres* el Preservador (*al-Hafīẓ*) y el Vigilante (*al-Raqīb*), ya que 'testimonio presencial' (*ṣuhūd*) quiere decir preservación (*ḥifẓ*) y atenta observancia (*murā'ā'*) de cuanto acontece, ya sean movimientos (*ḥarakāt*) o reposos (*sakanāt*).

3. Adopción (*tajalluq*):

Consiste en la asunción de Su palabra "Así hemos hecho de vosotros una comunidad (umma) intermedia, para que seáis testigos (ṣuhadā') de los hombres (*nās*)" (C. 2:143). Y esto se refiere a todo *hablante* dotado de voz (*muṣawwir*), pues la palabra *naws* ["oscilación, vibración", de la misma raíz léxica que *nās*] significa "voz, sonido" (*ṣawt*), y por ello se ha denominado *nās* a los seres humanos, según se ha dicho.

Pero aún más pleno que esto *-más pleno que ser testigo ante la gente (šāhid ‘alā-l-nās)-* es que llegues a ser testigo verídico de quien es testigo de ti, observando Sus actos (*af āl*) en el cosmos¹, de modo que conozcas las posiciones de Sus sabias disposiciones.

¹ Esta frase contiene un intrincado juego de alusiones que permite varias interpretaciones y significaciones simultáneas. El principal referente escriturario es la aleya citada arriba "...para que seáis testigos de los hombres...", cuyo texto continúa diciendo "...y para que el Enviado sea testigo de vosotros" (C. 2: 143). Se ha preferido la traducción "comunidad intermedia" a la también posible "comunidad moderada" porque en este contexto se pone de relieve el carácter mediador de la comunidad que recibe el mensaje profético y da testimonio. Por un lado, los hombres de esta comunidad son testigos ante los demás hombres; por otro lado Muḥammad, en su condición de Enviado de Allāh, es testigo de ellos. Ibn ‘Arabī considera una tercera perspectiva de esta posición intermedia: Más completo que ser testigo de los hombres es ser testigo de quien es testigo de ti. Ahora bien, ¿quién es el "testigo de ti" (*šāhid ‘alay-ka*)?

Por una parte, la expresión se refiere al Enviado, lo cual resulta evidente al considerar la mencionada aleya. Si perteneces a la comunidad de Muḥammad, él es testigo de ti y, en un grado más completo, también tú eres testigo de él. Esto puede comprenderse de varios modos complementarios según se considere a Muḥammad bajo su aspecto mortal, el Profeta histórico, o en su aspecto universal, la Realidad de Muḥammad, el Hombre Perfecto por excelencia, origen y síntesis microcósmica del cosmos. El que pertenece a la comunidad de Muḥammad, sujeta a la Ley revelada, sigue la *sunna* del Profeta, observando sus actos en el mundo y manteniéndose en el cumplimiento de sus disposiciones, de modo que se torna testigo del Profeta.

Por otra parte, desde la perspectiva de la Unidad esencial, Dios mismo es el testigo de los testigos. Y el testigo de los hombres puede llegar a ser testigo de Él contemplando "...Sus actos en el cosmos, de modo que conozcas las posiciones de Sus sabias disposiciones (*mawāḍi‘ hikami-Hi*)".

Finalmente, falta comentar la dimensión del lenguaje, explícitamente presente en todo el texto. A la palabra divina, al verbo existenciador, a las aleyas, versículos o "signos" (*āyāt*) del Corán se refieren también, desde otra perspectiva, las observaciones de Ibn ‘Arabī acerca del nombre al-Muḥaymin. A esta dimensión lingüística se debe la explicación de que *nās* deriva de *naws*. Ibn ‘Arabī lee aquí: "...para que seáis testigos de los dotados de habla...". ¿Cómo? Por medio de la memorización (*ḥifẓ*) y de la recitación del Alcorán con observancia de los movimientos y los reposos, es decir, de las vocales (*ḥarakāt*) y los signos de quiescencia -lo cual se refiere a la lectura de los signos de la existencia-, puede el hombre ser testigo del Corán que es testigo de él, vigilando los actos de Dios en el Corán del cosmos o en las aleyas reveladas del Libro, haciendo pausas en los lugares correctos e informándose de los lugares que ocupan las diversos saberes.

Las 'cosas' del mundo manifiesto son, en este sentido, las divinas palabras, los actos de Dios.

Los fieles confirmadores (*muṣaddiqūn*) son así pues los testigos que leen y transmiten las divinas aleyas y son por tanto comunidad intermedia entre Muḥammad -que comunica lo que Dios revela- y quienes escuchan el mensaje.

(9) AL-‘AZĪZ

EL PODEROSO, EL TRIUNFADOR, EL INACCESIBLE

1. Dependencia (*ta‘alluq*):

Tienes necesidad de Él para que el Verdadero (*al-Haqq*) sea tu oído y tu vista¹. Esta morada -en la cual el Señor es el oído y la vista con que el siervo oye y ve- reúne en sí dos aspectos: la inaccesibilidad (*man‘*) y la victoriosa superioridad (*galaba*). Ambos significados son propios de este nombre.

2. Realización (*taḥaqquq*):

Está expresada en la aleya: "No hay cosa [alguna] como Él (*ka-miṭli-Hi*)" (C. 42:11)², susceptible de dos lecturas según se considere la *kāf* como mero añadido (*ziyāda*) o como prescripción de la semejanza (*fard al-miṭl*)³.

¹ Alusión a la mencionada tradición acerca de la proximidad lograda por medio de las obras de devoción adicionales no obligadas. V. *supra* 4-3.

² La aleya completa, en traducción de J. Cortés, dice: "No hay nada que se Le asemeje. Él es Quien todo lo oye, Quien todo lo ve".

³ Es decir, según se considere la letra >k< (*kāf*) como preposición impropia prefijada a la preposición propia *miṭl* ("como"), mero añadido repetitivo, con lo cual la aleya niega toda semejanza, o bien como preposición impropia prefijada al sustantivo *miṭl*, "semejante", con lo cual la misma aleya afirma la semejanza.

El término *miṭliyya*, derivado de la palabra *miṭl*, remite siempre a C. 42:11, aleya susceptible, según la hermenéutica akbarī, de dos lecturas complementarias: «No hay cosa [alguna] semejante a Él», o bien, «no hay nada como Su semejante», pues el compuesto *ka-miṭl* puede entenderse como una única preposición, cuyo segundo elemento, de carácter meramente intensivo, sólo refuerza el significado del primero -con lo cual se traduciría por "como"-, o bien, como compuesto de preposición y sustantivo, siendo en tal caso *ka* la preposición y *miṭl* ("semejante"), el sustantivo.

Según Ibn ‘Arabī (segunda lectura), esta aleya afirma la semejanza con relación a Dios, es decir, la existencia de lo semejante a Él, al tiempo que niega cualquier semejanza respecto a Su semejante, al cual nada se asemeja. Y este semejante (*miṭl*) que no tiene semejante es el Hombre

3. Adopción (*tajalluq*):

Expresada en las aleyas: «No hay nada como Su semejante» (C. 42:11); "Voy a poner un vicerregente (*jalīfa*) en la tierra" (C. 2:30)⁴; "...ante lo que con Mis manos he creado" (C. 38:75)⁵; y en el *hadiz*: "Allāh ha creado a Adán según Su forma"⁶. En esta lectura de C. 42:11 la preposición impropia *kāf* introduce un nombre⁷, con lo cual anula la incomparabilidad (*raf^c al-tanzīh*)⁸, de modo que la

Universal creado 'según la forma del Compasivo' (*‘alā šūrati-l-Raḥmān*).

La realización de este nombre en sus dos aspectos de impedimento (*man^c*) y victoria (*galaba*) se cifra en la realización del secreto contenido en la reunión de los significados de esta aleya, correspondientes a las doctrinas de la incomparabilidad y la similaridad, cuya duplicidad -dos contrarios aparentemente inconciliables- se resuelve en polaridad con la unión de los opuestos en el misterio de la unidad -dos polos inseparables de una única realidad-.

El *taḥaqquq* concilia los dos significados del nombre -Inaccesible y Victorioso/Poderoso- con las dos lecturas de la aleya: Él es Inaccesible en tanto que incomparable, pues "nada se asemeja a Él"; y es Poderoso, Victorioso en tanto que creador de Su semejante al cual nada se asemeja.

El *tajalluq* está necesariamente relacionado, por definición, a este segundo aspecto del nombre: *al-‘Azīz* en tanto que Victorioso.

⁴ V. *supra* 4-1.

⁵ Estas dos últimas aleyas se sitúan en el mismo contexto: Dios anuncia a los ángeles la creación de Adán, Su vicerregente en la tierra, a quien enseñó los nombres de todos los seres. Los ángeles se prosternaron ante Adán por orden de Dios, excepto Iblīs, que se rebeló y quedó maldito. V. C. 2:28-39 y 38:71-88.

Sobre las dos manos de Dios, mencionadas en C. 38:75, v. el capítulo "The two hands of God" en el ensayo de S. Murata, *The Tao of Islam*, pp. 81-114 (especialmente pp. 88-92, sobre el significado de las Dos Manos en *Futūḥāt makkīyya* y *Fuṣūṣ al-ḥikam*).

Aquí las Dos Manos están obviamente asociadas a los dos significados del nombre *al-‘Azīz*. En *Fut.*, Ibn ‘Arabī explica que "mano" significa tanto poder como bendición (cf. *Tao*, p. 89): el poder corresponde al impedimento (*man^c*), es decir, al nombre *al-‘Azīz*, el Poderoso, el Inaccesible, el Inabordable, en tanto que nombre de Majestad; la bendición corresponde, por otra parte, al triunfo (*galaba*), al nombre *al-‘Azīz*, el Victorioso, el Invencible, el Poderoso, en tanto que nombre de Belleza. Ambas manos corresponden respectivamente a los aspectos de la incomparabilidad y de la similaridad divinas.

⁶ V. *supra* 4-3.

⁷ Sobre el uso gramatical del término *ṣifa* v. H. Fleisch, *Traité...*, 53h-k, pp. 265-266. En 53j hace una distinción entre el nombre concreto (*ism ‘ayn*) que no es *ṣifa* (nuestro "sustantivo") y el nombre abstracto (*ism ma‘na*) que es *ṣifa* (participio o adjetivo).

aleya niega la existencia de algo semejante a lo semejante (al-miṭl ʿani-l-miṭl) es decir, a aquello que se asemeja a Él, Su vicerregente adánico.

Esta relación de semejanza (*mitliyya*) es un hecho lingüístico no una concepción racional⁹, pues está fundada en la literalidad del texto coránico cuya revelación descendió en la lengua árabe¹⁰.

Y este es pues el modo en que el siervo participa (*ḥazz al-ʿabd*)¹¹ de este nombre.

⁸ En el ms. F: "...y suprime la incomparabilidad (*wa-raḥ al-tanzīz*)", pues supone la existencia de lo semejante a Él. En los otros: "...y tiene lugar la incomparabilidad (*wa-waqaʿa l-tanzīh*)", en cuyo caso, o bien se sobrentiende 'la incomparabilidad de lo semejante a Él', o bien se entiende que Él no se asemeja a Su semejante. Obsérvese, en este sentido, que se trata de la existencia de lo semejante a Él, lo cual no implica que Él se asemeje a lo que es semejante a Él en sentido inverso. De hecho, esta posibilidad está explícitamente excluida, pues lo semejante a Él no tiene semejante alguno.

⁹ Lit. "La semejanza es lingüística no racional (*lugawīyya lā ʿaqliyya*)".

El ms. B añade a continuación en el texto: "...pues la semejanza concebida de modo racional (*mitliyya ʿaqliyya*) supone asociación dualista, participación (*iṣṭirāq*) del hombre con Dios, y no tiene en cuenta ni el límite (*ḥadd*) ni la realidad que hay por encima del atributo de las personas" (v. texto ár. 9-3, nota 10). Es decir, no tiene en cuenta el límite que distingue la condición señorial de la condición del siervo y por el cual Dios es Dios y el siervo es siervo y permanece como tal, sin participación alguna en la divinidad, pues su atributo es la servidumbre.

¹⁰ El Corán insiste a menudo en el hecho de que la revelación alcoránica ha descendido en lengua árabe: "Así es como te revelamos un Corán árabe..." (C. 42:7). V., así mismo, en este sentido, C. 12:2, 13:37, (16:103), 20:113, 26:195, 39:28, 41:3, 41:44, 43:3 y 46:12. En definitiva, todas las menciones coránicas del adjetivo ʿarabī, "árabe, lengua árabe" -11 en total- están directamente relacionadas con el carácter árabe de esta revelación.

¹¹ Este término, al que Ibn ʿArabī recurre en este tratado en varias ocasiones, ha sido tomado de Gazālī, quien lo emplea en su *Maqṣad* de modo recurrente al inicio de los apartados llamados *tanbīh*, "consejo", relativos a la participación (*ḥazz*) del siervo con relación a cada nombre.

(10) *AL-ŶABBĀR*

**EL AVASALLADOR, EL CONSTRICTOR, EL DOMINADOR
EL REINTEGRADOR, EL RESTABLECEDOR**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él para alcanzar *el estado en el cual se manifieste* la orden influyente (*amr mu'attir*) *que determina* la obediente sujeción (*inqiyād*) a ti, tanto por parte de tus órganos como de tu interior y de todo aquello con cuya carga y transmisión (*ḥaml*) está comprometida tu voluntad (*irāda*) en razón de lo que quieres.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El nombre *al-Ŷabbār* deriva de la forma verbal *ŷabara*, y no de la forma *aŷbara*¹, ya que la forma nominal *fa'cāl* no deriva en lengua árabe de *af'ala*, forma cuarta, sino de *fa'ala*, forma primera, con la única excepción del término *darrāk*, "afortunado en sus propósitos", que ha derivado de forma cuarta *adraka* "dar alcance, percibir", a pesar de tener la misma estructura morfológica que *ŷabbār*².

¹ El verbo *ŷabara*, en forma I, al igual que *aŷbara*, en forma IV, significa "forzar, obligar, constreñir a", pero también significa, a diferencia de la forma IV, "restablecer, reintegrar, socorrer, reponer...". Ibn 'Arabī parece querer indicar con este comentario que el nombre *al-Ŷabbār*, nombre de Majestad, contiene -como por otra parte ocurre con todos los nombres- el correspondiente aspecto de Belleza. La inexorable fuerza (*ŷabr*) que compele al siervo a hacer la voluntad divina es, en última instancia, en su aspecto de misericordia, una gracia divina que *restablece, reintegra o socorre*.

² En efecto, la forma primera de raíz *d-r-k* */daraka/ no figura en los diccionarios árabes y el significado de *darrāk*, "el que alcanza lo que se propone", se explica recurriendo al uso del part. act. de forma IV de la misma raíz: *mudrik*.

H. Fleisch en su *Traité de Philologie Arabe*, I, p. 358, no comenta nada respecto al caso de *darrāk* o a la hipótesis de que la forma *fa'cāl* pudiera derivar de forma *af'ala*. En principio, resulta

El Restablecedor (*al-Ġabbār*) es pues el que socorre a 'lo que no es Él' (*mā siwā-Hu*) en la ejecución de cuanto Él quiere, o bien, *el que le obliga a ello*, ya sea en él o desde él³, y no hay nada que pueda detener Su fuerza coercitiva (*iġbār*).

3. Adopción (*tajalluq*):

Se pone de manifiesto en la capacidad de actuar por medio de la energía espiritual (himma)⁴, lo cual está reflejado en las aleyas que dicen: "Y cuando creaste de arcilla a modo de pájaros con Mi permiso, soplaste en ellos y se convirtieron en pájaros con Mi permiso (C. 5:110)". "Llámalos. Acudirán a ti rápidamente (C. 2:260)"⁵.

evidente que *fa'āl* no deriva de forma IV, lo cual lleva a pensar que el autor insiste en este punto por una razón de orden semántico y no puramente morfológico. La forma primera, como se ha comentado (nota *supra*) tiene varios significados que no tiene la cuarta. Ibn 'Arabī enfatiza pues esta derivación para señalar el carácter polisémico del término. Sobre la forma *fa'āl* en este contexto, v., *Traité...*, 78g-h, pp. 365-66.

³ Entiéndase, tanto si 'lo que no es Él' realiza Su voluntad en sí mismo, en su interior, como si la realiza 'desde sí mismo' en algo exterior distinto. O bien, si 'lo que no es Él' ejecuta Su voluntad inmerso en Él, sin conciencia, o 'de parte de Él' (*min-Hu*), con obediencia consciente a Su orden. Uno de los significados de *ġabr* es "inexorabilidad, predestinación". En última instancia, en el plano existencial del *amr takwīnī* -diferenciado del *amr taklīfī*- ningún ser puede resistirse a la divina voluntad.

⁴ La *himma* -aspiración espiritual creativa o concentración del corazón- es la energía activa que hay en el hombre, el cual puede disponer de ella como medio para actuar, ejercer un efecto o producir algo cuyo mantenimiento depende de ella. A la *himma* se aplican diferentes nombres como 'veracidad' o 'presencia' en virtud de sus diversos aspectos y funciones: la función noética, la función teofánica... Según Ibn 'Arabī, el mejor de los nombres para referirse a ella es 'la divina asistencia' (*al-ġināya al-ilāhiyya*). Cf. S. Ĥakīm, *Mu'ġam*, 'himma' y 'karāma'.

⁵ Ibn 'Arabī cita seguidamente fragmentos de dos aleyas referidas a Jesús, la primera, y a Abraham, la segunda. Como sucede en casi todos los casos de cita coránica en este tratado -lo cual es frecuente en todas las obras del Šayj al-Akbar, ya que éste presupone una profunda familiaridad con el Corán en sus lectores- ambos fragmentos figuran en el texto de los mss. sin señal o pausa alguna. Lo interesante en este caso es que hay una perfecta coherencia gramatical entre los dos fragmentos descontextualizados, de modo que ambos pueden leerse seguidamente como parte de una misma secuencia lógica. De este modo, al establecer un vínculo de continuidad entre ambos pasajes, el autor alude con énfasis a la correspondencia que hay entre los portentos realizados en situaciones

(11) *AL-MUTAKABBIR*

**EL ALTIVO, EL SOBERBIO
EL MAGNIFICADO, EL EXALTADO, EL SUBLIME**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de este nombre para que te procure este grado (*martaba*)¹ que es realidad (*ḥaqīqa*) para ti y aplicación metafórica (*ma'yāz*) con relación a Él.

2. Realización (*tahaqquq*):

No es Su altivez (*kibriyā'*)² una actitud de soberbia como reacción a un hecho (*tafa'ul*), sino únicamente sublime exaltación con relación a cuanto sobre Sus

distintas por Jesús y Abraham, con permiso o por orden de Dios, los cuales ejemplifican -según se desprende del contexto- sendas modalidades de la *himma* propia de estos profetas.

Para mayor claridad, cito a continuación la traducción del texto íntegro de las aleyas en cuestión que no requieren ahora más explicación:

"Cuando dijo Dios: "¡Jesús, hijo de María! Recuerda Mi gracia, que os dispensé a ti y a tu madre cuando te fortalecí con el Espíritu Santo y hablaste a la gente en la cuna y de adulto, y cuando te enseñé la *Escritura*, la Sabiduría, la *Tora* y el *Evangelio*. Y cuando creaste de arcilla a modo de pájaros con Mi permiso, soplaste en ellos y se convirtieron en pájaros con Mi permiso. Y curaste al ciego de nacimiento y al leproso con Mi permiso. Y cuando resucitaste a los muertos con Mi permiso. Y cuando alejé de ti a los Hijos de Israel cuando viniste a ellos con las pruebas claras y los que de ellos *no creían* dijeron: 'Esto no es sino magia manifiesta' (C. 5: 110)". Trad. Cortés.

"Y cuando Abraham dijo: "¡Señor, muéstrame cómo devuelves la vida a los muertos!" Dijo: "¿Es que no crees?" Dijo: "Claro que sí, pero es para tranquilidad de mi corazón". Dijo: "Entonces coge cuatro aves y despedázalas. Luego, pon en cada montaña un pedazo de ellas y llámalas. Acudirán a ti rápidamente. Sabe que Dios es poderoso, sabio" (C. 2:260)". Trad. Cortés.

¹ El grado correspondiente a la divina presencia del nombre *al-Mutakabbir*.

² El término *kibriyā'* -de raíz *k-b-r* como los nombres *al-Kabīr* o *al-Mutakabbir* y el término *takabbur* que aparece más abajo- significa "orgullo, soberbia, arrogancia", pero también "nobleza, sublimidad". J. Venet y J. Cortés lo traducen respectivamente por "señorío, grandeza" y "dominación, majestad". V. las dos menciones coránicas del término en C. 10:78 y 45:37.

sutiles bondades veladas (*alṭāf jafīyya*) nos ha ido revelando, tales -por ejemplo- como Su regocijo (*farah*) por la contrición (*tawba*) de Su siervo³ u otras semejantes a ella. Tras esto, se te mostró en *la aleya* "Él hace siempre lo que quiere (C. 85:16)"⁴, y en *la aleya* "No hay cosa alguna semejante a Él (C. 42:11)"⁵ se tornó ante ti demasiado exaltado y sublime (*mutakabbir*) como para que *resulte posible* contemplar (*mušāhada*) este lugar de contemplación (*mašhad*)⁶.

3. Adopción (*tajalluq*):

El engrandecerse o dignificarse (*takabbur*)⁷ consiste en adquirir grandeza u orgullo (*iktisāb al-kibriyā'*) y la adquisición (*iktisāb*) sólo corresponde a la condición del siervo, de modo que el enorgullecerse es más propio de él⁸. *Ha dicho el*

³ Referencia a un conocido hadiz, transmitido con algunas variantes en diversas versiones, en el cual se emplean estos términos: "Más se alegra Dios del arrepentimiento de uno de Sus siervos de lo que se alegraría cualquiera de vosotros al encontrar su camello perdido en el desierto". Cf. Muslim, *Tawba* 1-9; Bujārī, *Da'awāt* 4; etc. V. *Concordance* I, p. 284.

⁴ También en C. 11:107, "...Tu Señor hace siempre lo que quiere (*fa'cāl^{ma} limā yurīd*)".

⁵ V. *supra* 9-2 y 9-3.

⁶ Es decir, trascendiendo la posibilidad de que se contemple la manifestación de este nombre en tanto que nombre de Majestad. Se infiere del empleo del término *mašhad* en este contexto que, en principio, todo nombre divino -o toda aleya coránica, en caso de que la expresión se refiera sólo a C. 42:11- es "lugar de contemplación". Este nombre, en tanto que realidad *in divinis* (*taḥaqquq*), en su aspecto de gloriosa exaltación -expresado en la mencionada aleya en su aspecto de incomparabilidad- trasciende la posibilidad de la contemplación. La contemplación de su onomatofanía está pues restringida a su aspecto de Belleza. Sobre el término *mašhad*, v. *Contemplaciones*, p. 3-4 y 7.

⁷ Nombre de acción de forma V del cual se forma el participio *mutakabbir*. Ibn 'Arabī va a tratar del orgullo -o altivez- desde la perspectiva positiva que, en tanto que atributo divino, le corresponde. Por tanto, el término ha de entenderse en este contexto con el sentido de 'dignidad' u 'honroso orgullo', y no con el sentido de arrogante vanidad o ignorante soberbia.

⁸ Enorgullecerse o engrandecerse con dignidad, en tanto que adquisición o logro, es más propio de la condición de la servidumbre, ya que Dios, en tanto que Mutakabbir, es la fuente de la dignidad y el orgullo y a la condición señorial no conviene la atribución de ningún proceso de adquisición.

Altísimo: "Así sella Allāh el corazón de todo *digno* orgulloso (*mutakabbir*), de todo dominador (*ʿabbār*)" (C. 40:35)⁹. De modo que se ha calificado al siervo con este nombre. Y la participación (*ḥazz*) que de él tiene el que felizmente adopta sus características¹⁰ consiste en que se engrandezca y dignifique (*takabbur*) en su condición de siervo (*ʿubūdiyya*) -que es el ámbito de recepción de los efectos *de los nombres* (*maḥall al-āṭār*)-, evitando el influjo de los seres engendrados (*kawn*) en él, de modo que sea sublime, engrandecido 'respecto a' (*mutakabbir ʿan*) ellos, no altivo y soberbio con (*mutakabbir ʿalā*) ellos [lit. 'sobre' ellos]. Pues *esta actitud de exaltación* "respecto a" (*ʿan*) *lo engendrado* es digna de alabanza, loable (*maḥmūd*), a no ser que esté prescrita por la Ley (*mašrūʿ*)¹¹, mas *la soberbia* "sobre" (*ʿalā*) *los seres engendrados* es reproable (*maḍmūm*), a no ser que esté prescrita *por la Ley*

⁹ El texto completo de la aleya, cuyo comienzo se refiere, según la usual interpretación, a los soberbios que usurpan y se arrogan la autoridad, dice así: "Quienes discuten sobre los signos de Dios sin haber recibido autoridad... Es muy aborrecible para Dios y para los creyentes. Así sella Dios el corazón de todo soberbio (*mutakabbir*), de todo tirano (*ʿabbār*)". Ibn ʿArabī contraviene así, sin abolirla, esta lectura, y nos brinda otra posible interpretación de esta aleya en la que los términos *ʿabbār* y *mutakabbir* no tienen carácter peyorativo, sino positivo, al significar respectivamente 'orgulloso de su condición de siervo', 'dominador de sus pasiones o ejecutor de la voluntad divina'.

Ambos términos están asimismo asociados, esta vez como nombres de Dios, en C. 59:23, cuyo texto cito íntegramente, pues recoge en el mismo orden la secuencia de los nombres comentados hasta ahora, desde *al-Malik* hasta *al-Mutakabbir* (los anteriores figuran en la aleya precedente, v. índice): "Es Dios -no hay más Dios que Él-, el Rey, el Santo, la Paz, el Que da Seguridad, el Custodio [de Sus siervos], el Poderoso, el Fuerte, el Sumo. ¡Gloria a Dios! ¡Está por encima de lo que Le asocian!". Trad. Cortés.

Cito también la siguiente aleya, en la cual se mencionan los tres nombres que, también en el mismo orden coránico, se comentarán a continuación: "Es Dios, el Creador, el Hacedor, el Formador. Posee los nombres más bellos. Lo que está en los cielos y en la tierra Le glorifica. Es el Poderoso, el Sabio (C. 59:24)". Trad. Cortés. V. C. 7:180.

¹⁰ Lit. "el adoptador feliz" (*al-mutajalliq al-saʿīd*). Esta expresión implícitamente establece una distinción entre dos modalidades de *tajalluq*: la 'adopción feliz' de las características loables de un nombre y la 'adopción infeliz', revestimiento incompleto o acaso adopción de rasgos reprobables e indeseables en el siervo. Tal vez la noción de *tajalluq* en este último sentido no esté restringida a los rasgos propios de la cortesía espiritual y las buenas maneras, sino que incluya también lo inadecuado y lo censurable.

¹¹ Con lo cual, por su carácter de obligación, no sería considerado particularmente digno de alabanza.

revelada, con la consiguiente incolumidad (*salāma*) del interior (*bāṭin*) *del siervo*, lo cual es necesariamente así.

(12) *AL-JĀLIQ*¹

EL CREADOR, EL DETERMINADOR, EL EXISTENCIADOR

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él (1) para lograr el acierto en la determinación (*al-iṣāba fī-l-taqdīr*) y, por otra parte, (2) para que te ayude con Su divina asistencia (*ma'ūna*) a existenciar² las obras (*a'māl*) que se te han prescrito.

2. Realización (*tahāquq*):

El Creador (*al-Jāliq*) es el que predetermina (*muqaddir*) las cosas con anterioridad a la existenciación de sus entidades *inmutables* (*īyād al-a'yān*).

Es también el que luego da existencia a sus entidades (*mūyīd al-a'yān*) en el segundo estadio (*rutba*) de su predeterminación (*taqdīr*)³.

¹ En el ms. E (nota en el margen del fol. 12a) figura una cita de *Futūḥāt makkiyya* que, según he podido comprobar, ha sido tomada del "Capítulo sobre la peregrinación" (*bāb al-ḥaḡḡ*). Cf. *Fut.* X:378, pp. 377 (lss. 9-10) y 378 (lss. 1-4).

² Emplea el término *īyād*, "existenciación". No puede realizarse obra alguna sin el auxilio de la divina asistencia (*ma'ūna*) en su previa existenciación. En otras palabras, la ayuda en la predeterminación de una obra por parte del Creador (*al-Jāliq*) es requisito indispensable para su realización. Pero obsérvese que el autor no dice "tu necesidad de que haga existir a las obras..." sino "tu necesidad de que te auxilie con la existenciación de las obras...". Puede entenderse que Su socorro consiste directamente en la existenciación de las obras, sin mediación de la voluntad del siervo, pues "Dios hace siempre lo que quiere" (C. 85:16), o bien, que Su socorro consiste en ayudar al siervo a que de existencia a sus propias obras. Desde esta segunda perspectiva -que no está en contradicción con la primera-, la predeterminación no anula la realidad del libre albedrío. Como fiel hermenéuta del texto coránico que establece su realidad, Ibn 'Arabī deja así espacio a la libre elección por parte del siervo.

³ El proceso de la creación (*jalq*), determinación (*taqdīr*) o existenciación (*īyād*) tiene tres estadios:

1. Predeterminación de las cosas (*taqdīr al-a'yān*) -primer grado de *taqdīr*.

Este es el significado del nombre *al-Jāliq*.

3. Adopción (*tajalluq*):

Después de la petición (*su'āl*) *sincera, por parte del siervo*, de lo que hemos mencionado en el apartado de la dependencia, Allāh -Enaltecido sea- le otorga la ciencia de la predeterminación de las cosas (*al-ilm bi-taqdīr al-ašyā'*), de modo que pueda concebirlas en sí mismo (*nafs*) como la mejor y más hermosa creación (*ijtirā'*) con la más portentosa armonía (*nizām*). Luego, *tras haberlas predeterminado*, el *siervo* hace que se manifiesten sus entidades exteriormente por su propia mano (*alà yadi-hi*)⁴ dándoles así existencia, de manera que es tanto el que predetermina (*muqaddir*) como el que da existencia (*mūyid*) a lo que previamente ha determinado; pues si así no fuere -lo cual no es posible- quedaría abolida la realidad última (*ḥaqīqa*) de la sujeción del siervo a prescripciones legales (*taklīf*) y sería invalidada Su palabra -Enaltecido sea-: "Quien obra bien lo hace para sí mismo (*nafs*)" (C. 41:46)"⁵. Y *en cuanto a* toda obra (*amal*) cuya realización (*fi'l*) se atribuye a la criatura (*jalq*) *en el Corán*, si no fuera por lo que Allāh sabe acerca de la implicación (*nisba*) que tiene el siervo en la existenciación, no se la habría atribuido, ni le

2. Existenciación de las entidades de las cosas (*taqdīr a'yān al-ašyā'*) -segundo grado.

3. Existenciación de los accidentes (*īyād al-a'yān*) -tercer grado de *taqdīr*. (V. *infra* 14-2).

A estos grados corresponden los respectivos nombres divinos de C. 59:24, relativos a la creación. En el caso de *al-Bārī'* esta correspondencia no es exclusiva, ya que el nombre *al-Jāliq* participa también del segundo grado, guardando con *al-Bārī'* en este sentido una relación de sinonimia parcial o intersección semántica.

También puede hablarse de sinonimia parcial entre los términos *jalq*, *taqdīr* e *īyād* tal como los emplea Ibn 'Arabī en este contexto, con un amplio campo de intersección.

⁴ Es decir, por su mediación, por obra suya, por medio del poder que para ello se le ha conferido.

⁵ Dice el texto íntegro de la aleya, según traducción de J. Cortés: "Quien obra bien lo hace en su propio provecho. Y quien obra mal, lo hace en detrimento propio. Tu Señor no es injusto, en absoluto, con Sus siervos" (C. 41:46). V. también C. 45:15 en el índice de citas coránicas.

adscribiría *cuantas obras le adscribe*⁶, y Allāh es el más verídico y fidedigno en Su Palabra.

La manera más plausible y fácil de entender esta adscripción es considerar que Dios -Enaltecido sea- crea el acto (*fiʿl*) para el siervo cuando éste tiene voluntad (*irāda*) de realizar tal acto.

⁶ La atribución de las obras al hombre en el Corán es obvia. El Corán es palabra de Dios. Por tanto, infiere Ibn ʿArabī, Dios afirma la implicación del siervo en el proceso de existenciación, su participación activa en la concepción de las obras que realiza. De otro modo no podría explicarse el libre albedrío en virtud del cual es posible la imposición de una Ley revelada que puede, de hecho, ser desobedecida.

(13) *AL-BĀRI'*

**EL PRODUCTOR, EL HACEDOR, EL SANO, EL ÍNTEGRO,
EL LIBRE DE DEFECTO**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tu necesidad de él es como tu necesidad del nombre *al-Jāliq*, con el significado de "el Existenciador" (*al-Mūyīd*) y también, por otra parte, como tu necesidad del nombre *al-Salām*, la Salud, pues reúne *este nombre ambos aspectos*.

2. Realización (*taḥaqquq*):

Como la realización de *al-Jāliq* con el significado de "el Existenciador", y también puede significar 'Aquel a Quien no retorna desde Su creación de lo creado (*jalq*) ninguna característica (*wasf*) que no hubiera ya en Él' y por ello dice *Allāh en el Corán*: "el Existenciador (*al-Jāliq*), el Íntegro (*al-Bāri'*)" (C. 59:24), es decir, exento de defecto, libre (*sālim*) de lo que hemos mencionado.

Entre los seres humanos¹ ocurre que cuando alguien inventa alguna cosa sin precedente, creándola con extraordinaria originalidad y maestría, normalmente hallará dentro de sí una huella, una impresión (*aṭar*) de alegría y deleite producida por efecto de tal experiencia. Sin embargo, Dios (*al-Ḥaqq*) está libre (*barī*) de esto y es incólume (*bārī'*).

¹ Lit. 'las criaturas humanas' (*majlūqūn*). El Šayj emplea aquí un plural infrecuente del part. pas. *majlūq* (pl. -ār) para especificar que se refiere a los seres racionales y no a la creación global.

3. Adopción (*tajalluq*):

En cierta ocasión entró ‘Umar Ibn al-Jaṭṭāb al lugar en donde se encontraba Abū Bark al-Ṣiddīq -Dios esté satisfecho de ambos-. Dado que Abū Bakr estaba enfermo (*marīḍ*), ‘Umar le preguntó: "¿Cómo has amanecido?". "Sano (*barī*), si Dios quiere, Enaltecido sea" -le respondió Abū Bakr, y al decir "sano" quiso decir libre y a salvo (*sālīm*) de la enfermedad.

La adopción de los rasgos de este nombre por parte del siervo consiste en que esté libre (*barī*) del influjo de los seres engendrados (*akwān*) y de los cambios (*agyār*), y sea él, por el contrario, el que influya (*mu’attir*) en ellos por su realización de su Señor².

² Es decir, por su realización (*taḥaqquq*) de la condición de siervo de su Señor (*rabb*) personal, cuyo conocimiento implica el conocimiento de sí.

(14) *AL-MUṢAWWIR*

EL FORMADOR, EL MODELADOR, EL ARTÍFICE

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él para dar forma *imaginal* a los significados (*taṣawwur al-ma'ānī*)¹ que, al manifestarse en ti, te revelan a la *Imaginación activa*².

2. Realización (*tahaqquq*):

El Formador es el existenciador de los accidentes (*mūyīd al-a'rāḍ*), lo cual constituye el tercer grado (*rutba*) de la determinación (*taqdīr*) y de la existenciación de las entidades (*īyād al-a'yān*), es decir, de las esencias (*yāwāhir*)³. Por ello aparece

¹ Es decir, concebirlas con el órgano de la Imaginación creativa autónoma y subsistente.

² Lit. 'que al alzarse en ti, te hacen descender...', es decir, te revelan las formas concebibles de los significados, o bien, te revelan a ti mismo al darte a conocer las formas imaginables que en ti se manifiestan.

³ Equipara Ibn 'Arabī en este contexto los términos "entidad" (*'ayn*) y "esencia" (*yāwhar*). Sostienen los teólogos de la escuela *aṣ'arī* que el cosmos está compuesto por esencias (*yāwāhir*) y accidentes (*a'rāḍ*) y que las esencias permanecen constantes mientras que los accidentes no permanecen durante dos momentos seguidos.

Ibn 'Arabī postula, sin embargo, que tanto las esencias como los accidentes son incesantemente recreados. Al exponer la idea de una constante renovación de la creación a cada instante, el Šayj remite con frecuencia a análogas teorías de pensadores *aṣ'arīes* cuya visión crítica, no obstante, considerándola incompleta. Cf. Chittick, *SPK*, p. 97.

"Los *aṣ'arīes* no comprendieron que todo el cosmos (*'ālam*) es un conjunto de accidentes (*ma'ymū' a'rāḍ*) que cambia a cada momento (*zamān*), ya que según el postulado *aṣ'arī* "El accidente no permanece dos momentos". Cf. *Fuṣūṣ*, p. 125.

En este apartado se entiende que la existenciación de los accidentes es parte de la determinación o existenciación de las entidades concretas (*a'yān*), es decir, de las esencias en tanto que accidentes de una única esencia del cosmos, el Hábito del Omnicompasivo (*naḥas al-Raḥmān*).

Entiéndase que, en la cosmovisión *akbarī*, tanto "esencias" como "accidentes" son en última instancia accidentes, es decir, los efectos de las entidades inmutables en el Ser Manifiesto, las entidades individuales manifiestas, irrepetibles, en permanente cambio. Cf. *Fut.* II, p. 677, l. 30, y III,

en el Corán *la secuencia de los nombres* "el Creador, el Hacedor, el Formador" en este orden⁴.

3. Adopción (*tajalluq*):

Esta adopción es necesariamente conocida y efectiva en el siervo (ma'lūm fī l-ʿabd). No queda pues sino que este nombre le haga reparar en la conveniencia de existenciar formas específicas (suwar majsūsa) en las cuales resida su felicidad (saʿāda). Y éstas son las formas de las obras de adoración (ʿibādāt)⁵ y los conocimientos doctrinales (maʿārif) cuya realización ha sido encargada por Dios a Sus siervos⁶.

p. 452, l. 24. V. Chittick, *SPK*, p. 97.

⁴ El orden de estos tres nombres relativos al *proceso* de la creación sirve a Ibn ʿArabī como referente y fundamento escriturario para establecer una correspondencia directa con los tres respectivos grados de determinación (*taqdīr*). V. *supra* 12-2 (*al-Jāliq*), nota 3.

⁵ La expresión se refiere aquí a los deberes religiosos propios del culto islámico.

⁶ Es decir, impuesta como Ley, ya sea en el Corán y en la Tradición o Sunna del Islam o en otras revelaciones anteriores dotadas de una legislación profética.

(15) *AL-GAFFĀR*EL VELADOR, EL PROTECTOR¹, EL DISPENSADOR,
EL ENCUBRIDOR1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tu necesidad de Él consiste en *que te cubra con un velo protector (sitr) que te preserve de la desdicha eterna (ṣaqāwat al-abad)*².

2. Realización (*tahaqquq*):

Al-Gaffār es, con respecto a la existenciación de las criaturas³ y de los hombres en particular, el nombre por medio del cual Dios los ha protegido⁴ para que sus vidas (*muhay*)⁵ y sus entidades (*a'yān*) individuales no fueran aniquiladas por los gloriosos resplandores de Su Faz⁶. Luego hizo descender sobre todos y cada

¹ Con el significado de *al-Sattār*, el Protector, que protege con un velo.

² Término opuesto a *sa'adat al-abad*, "la felicidad eterna", empleado en el apartado *ta'alluq* del nombre *al-Rahīm* (3-1).

³ Lit. "lo creado" (*jalq*). Luego el pronombre *-hum*, referido a *jalq*, concuerda en plural con el significado implícito de "criaturas", los seres humanos.

⁴ Lit. "aquellos por medio de lo cual les ha protegido (*mā satara-hum bi-hi*)". No dice "quien" (*man*), sino "lo que" (*mā*), poniendo de relieve que un nombre divino no es una entidad individual distinta de Dios, sino uno de los múltiples aspectos en los cuales Él se manifiesta.

⁵ Plural de *muhya*, que también significa "alma, sangre, corazón". No es término coránico.

⁶ Alusión a la tradición profética según la cual Dios tiene setenta velos de luz... "si estos velos fueran descubiertos, las glorias de Su Faz (*subuhāt wa'yhi-Hi*) consumirían a cuantos seres las vieran". Cf. Muslim, *Īmān*, 293; Ibn Māyā, *Muqaddima*, 13; Ibn Ḥanbal, IV: 104 y 405. V. las alusiones y

uno de ellos un velo protector⁷ que su existencia resguarda del daño.

3. Adopción (*tajalluq*):

Es, por una parte, a semejanza de la realización (*tahāquq*) y consiste además, por otra parte, en que ocultes de los otros lo que quieres que de ti se oculte, en que te guardes a ti mismo de la oposición y el desacuerdo (*mujālafa*) con el velo protector de conformidad y la concordia (*sitr al-muwāfaqa*) tanto externa como internamente, y en que veles tu estación *espiritual* (*maqām*) en la Morada (*mawṭin*)⁸

comentarios relativos a los velos en el cap. III de *Contemplaciones*, donde dice Ibn 'Arabī:

"Dios me hizo contemplar la luz de los velos (*sutūr*) y la aparición de la estrella de la confirmación (*ta'yīd*) y me dijo: "¿Sabes con cuántos velos te he velado?". "No" -respondí.

Dijo: "Con setenta velos. Aunque los levantes no Me verás, y si no los levantas, no Me verás". Luego me dijo: "Si los levantas Me verás y si no los levantas Me verás". Luego me dijo: "¡Ten cuidado de abrazarte!". Luego me dijo: "Tú eres Mi vista, ten confianza. Tú eres Mi faz, así que cúbrete".

Luego me dijo: "Retira todos los velos de Mí, descúbreme -ya que te he dado licencia para ello-, y en los tesoros de lo oculto guárdame, de modo que no Me vea otro que Yo, y a la gente a verme invita. Encontrarás detrás de cada velo lo que encontró el Bienamado. [...]" (pp. 27-28).

⁷ El verbo empleado en esta frase es *anzala*, que significa "hacer bajar" y también "revelar", es decir, "hacer que descienda la revelación". El "velo" aquí mencionado pudiera ser, entre otras cosas, una alusión al Corán, guía pero también "velo protector". A este doble aspecto -evidencia y velo- del Corán, llamado así mismo *bayān*, "claridad", alude Ibn 'Arabī en el cap. IV de *Contemplaciones*:

"Dios me hizo contemplar la luz de la intuición y la aparición de la estrella de la trascendencia (*tanẓīh*) y me dijo: "En la evidencia (*bayān*) y la intuición Me escondo de quien se contenta con los velos".

Díjome luego: "[...] Si supieran que en la misma claridad de la evidencia están *cifrados* juntamente el símbolo y el enigma de las cosas, entonces seguirían esta vía... Las luminosas aleyas del Corán han sido reveladas como indicios de significados que de otro modo nunca podrían comprenderse" (p. 43). Para más aclaraciones a este respecto, consúltense las notas a este texto en la citada obra.

⁸ Sobre el término *mawṭin*, la morada en la cual se permanece, el lugar de asentamiento perdurable, diferenciado de *manzil*, estación de paso, parada en alojamiento transitorio, v. *Fut.* II, p. 578: 7-8.

D. Gril brinda una brillante traducción del término *mawṭin*, "plan d'existence (plano de existencia)". Cf. *Dévoilement*, p. 70. Así, este plano de existencia mundanal impide la develación del otro plano de existencia ultramundana.

Sobre al-Gaffār y otros nombres de forma intensiva *fa'cāl*, v. *Fut.* II 578.15-18; *SPK*, p. 281.

cuya develación (*kašf*) no brinda la realidad (*ḥaqīqa*)⁹ de este mundo. Esta adopción se necesita en la Morada Postrera (*al-dār al-ājira*) en el momento de la teofanía en la forma de la negación (*taʿallī fī ṣūrat al-inkār*)¹⁰, pues llegado ese momento, dado que tú tienes conocimiento de ello, y según obliga la cortesía (*adab*), debes ocultarlo en aquella morada y no llamar la atención de nadie al respecto, de modo que estés en conformidad con lo que Dios (*al-Ḥaqq*) quiere.

⁹ La realidad de esta morada y el conocimiento de esta realidad no otorgan la develación, el conocimiento directo de la ulterior morada perdurable, *al-Ājira*.

¹⁰ Alusión al hadiz de la transformación comentado en la introducción.

(16) *AL-QAHHĀR*

**EL OPRESOR, EL DOMINANTE, EL SUBYUGADOR,
EL REDUCTOR, EL DE IRRESISTIBLE PODER**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él para *que te ayude a alcanzar* la victoria (*nuṣra*) y la reafirmación (*ta'yīd*)¹.

2. Realización (*tahaqquq*):

Este nombre está en oposición (*muqābala*)² a cuantas pretensiones al señorío (*al-da'āwā fī l-rubūbiyya*)³ ha creado Allāh en Su creatura (*jalq*).

3. Adopción (*tajalluq*):

¹ Entre otros sentidos, puede entenderse como la victoria sobre la falsedad y la reafirmación de la verdad.

² *Muqābala* significa tanto "encuentro, reunión, correspondencia", como "oposición, antítesis". En este caso, el nombre *al-Qahhār* corresponde, en tanto que antítesis, a las pretensiones del siervo al señorío, a las cuales se opone.

³ Es decir, a toda pretensión (*da'wā*, pl. *da'āwā*) por parte del siervo (*'abd*) a la condición señorial de su Señor (*rabb*). El nombre *al-Qahhār* se opone pues a tales requerimientos con su irresistible poder (*qahr*). Por un lado, ayuda al siervo con Su auxilio y confirmación en la realización de su servidumbre; por otro, oprime y reduce sus pretensiones a aquello que no corresponde a su condición, lo cual es así mismo "auxilio" (*nuṣra*) y "confirmación" (*ta'yīd*), pues previene y combate la pretensión del siervo al señorío, la cual no puede resultar benéfica, ayudándole a conocer y realizar su propia condición. La "fuerza irresistible" (*qahr*) del Dominador ha de entenderse, en cualquier caso, ya se manifieste en términos directa o indirectamente positivos, como una gracia divina. Al ser Dios mismo quien ha creado las pretensiones, éstas han de tener necesariamente un aspecto funcional positivo en el desarrollo humano: la función cognitiva. Si no fuera por su propensión a las pasiones y las pretensiones al señorío el hombre no podría conocer los límites de su condición.

Habiéndose encomendado al siervo que rechace (*radʿ*) sus pasiones (*ṣahawāt*) y combata a sus enemigos (*aʿdāʾ*) adquiriendo poder sobre ellos⁴, si éste los rechaza, los domina y los supera victorioso, considérase entonces que verdaderamente participa de este nombre⁵, y es aquél cuyo irresistible poder (*qahr*) se acrecienta en la confrontación (*muqābala*) con quienes disputan (*munāzicūn*)⁶.

⁴ Emplea el término *istīlāʾ*, "apoderarse", "tomar posesión". Referido al texto: dominar las pasiones, conquistar a los enemigos.

⁵ Lit. "tiene una parte de este nombre". El término *naṣīb*, "parte, porción, suerte", se emplea aquí en sentido análogo al término *ḥazz*.

⁶ En el margen derecho del mss. I (f. 6b) se lee esta aclaración: "Es decir, que quien adopta los rasgos del nombre *al-Qaḥḥār* domina a todo el que se opone a él en la disputa (*nizāʿ*)".

La propensión al litigio y a la disputa en temas doctrinales no es a ojos de los sufíes una cualidad análoga al llamado 'sentido crítico', sino una tendencia opuesta al sentido de conformidad y al estilo iluminador que derivarían de una genuina realización del conocimiento.

(17) AL-WAHHĀB

EL MAGNÁNIMO, EL DADOR

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él para conseguir la supresión de los fines *personales interesados*¹ en la realización de las obras (*a'māl*)².

2. Realización (*taḥaqquq*):

Él es el que da (*al-Mu'tī*) para agraciarse, desinteresada y graciosamente, libre de todos los *posibles* fines interesados (*maqāṣid*) que generalmente están asociados al acto de dar (*'atā'*) por parte de quien da. Esto es concebible y se da de hecho tanto por parte de Dios como del hombre (*ḥaqq^{an} wa-jalq^{an}*)³.

¹ Este tecnicismo compuesto puede entenderse principalmente de dos maneras, según el significado que se da a sus dos términos. El nombre de acción *raf* significa "elevación, exaltación" o también "recogida, retirada" y de ahí "eliminación, remoción", etc. El sustantivo *garad* significa "objetivo, meta, propósito, fin, inclinación, deseo, interés". La expresión *raf al-agrād* significa así pues:

- la eliminación de los propósitos interesados y segundas intenciones, es decir, la ausencia de intereses personales secundarios por parte del hombre como motivación para sus obras;
- la elevación o exaltación de sus fines en conformidad con la revelación profética.

Se trata en realidad de una misma cosa, pues la eliminación de los propósitos secundarios en las obras permite que se manifiesten más elevadas intenciones y afloren las aspiraciones puramente espirituales como fundamento de la acción.

Puede también traducirse, como tercera posibilidad:

"Tienes necesidad de Él para que te conceda cosechar los frutos de tus propósitos en la realización de las obras (*a'māl*)".

² Dice un hadiz frecuentemente citado: "Las obras (*a'māl*) dependen de las intenciones (*niyyāt*)". Por ello se ha escogido traducir *nafs* por "intención" en la expresión *fī nafsī l-a'māl* que podría también entenderse como "las obras en sí".

³ Lit. "adquiere forma", tanto en el plano de la divina realidad como en el humano. En el ms. I figura esta aclaración marginal: "Es decir, es concebible que el Dador, tal como se ha definido sea el hombre (*jalq*) o sea Dios (*al-Ḥaqq*)".

3. Adopción (*tajalluq*):

Esta estación (*maqām*)⁴ *del don de gracia* es concebible y realizable por parte del siervo. Si éste llega a alcanzarla, llámasele entonces "dador magnánimo" (*wahhāb*), que es aquél cuyos dones (*hibāt*) proliferan según las condiciones que se han definido, es decir, sin recibir a cambio compensación (*ʿiwad*) alguna y sin ningún interés personal (*garad*).

⁴ El empleo del término *maqām* es significativo, pues establece una clara relación de correspondencia entre las sucesivas "adopciones" de las características de los nombres y las respectivas "estaciones" del progreso espiritual. Cada *tajalluq* es en este sentido un *maqām*, una estación espiritual, un peldaño de "la escala de los nombres" (*sullam al-asmā*) "que asciende y desciende" (cf. *Fut.* IV, p. 196, l. 4). El *taḥaqquq* de un nombre, la verificación de su realidad esencial, corresponde a lo que Ibn ʿArabī llama la Presencia (*ḥaḍra*) de un nombre.

(18) *AL-RAZZĀQ*

EL PROVEEDOR, EL SUSTENTADOR, EL PROVVISOR

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él para poder mantenerte en el cosmos (*ʿālam*) por medio de Él, *es decir, de Su sustento*, de modo que *los necesitados* puedan requerir tu ayuda en la subsistencia (*baqā'*) de sus esencias (*dawār*)¹.

2. Realización (*tahaqquq*):

Al-Razzāq es el que hace llegar a todo lo que existe (*maw'yūd*) aparte de Él (*siwā-Hu*)² aquello que necesita para su subsistencia, que es lo que se denomina su "sustento" (*rizq*), ya se trate del alimento de los espíritus (*arwāh*) o del alimento de las apariencias corpóreas (*ašbāh*)³.

¹ El siervo al cual se dirige el discurso en segunda persona no es sólo un hombre o mujer cualquiera en tanto que persona común o individuo creyente y practicante, sino al ser humano por excelencia, al Hombre Perfecto, creado según la forma de Dios, en su dimensión de síntesis microcósmica y en su función de Polo o Eje del universo. Sin el Hombre Perfecto el cosmos sería aniquilado: las esencias individuales necesitan de él -sustentado a su vez por *al-Razzāq*- para subsistir.

² Esta expresión remite a la noción de lo que es "otro que Dios" (*mā siwā Allāh*), todo lo que no es Dios, es decir, el cosmos, todo lo creado. Pues lo creado, en tanto que no es Él aunque sólo por Él subsiste, es "otro", relativa otredad. Pero el término *siwā-Hu* contiene además otra alusión, pues también puede significar "igual a Él", expresando en este caso una relación de relativa igualdad, el aspecto de la similaridad.

³ Pudiendo haber utilizado los términos *badan* o *ʿism* ("cuerpo"), Ibn ʿArabī ha preferido emplear aquí el término *šabaḥ*, pl. *ašbāḥ*, "figura, silueta, imagen fantasmal, aparición, espectro", etc., para aludir al carácter imaginal de las apariencias corpóreas, a la "fantasmagoría" de los cuerpos. Sobre el término *šabaḥiyya*, empleado por ʿUnayd de Bagdad (m. 911) en sus *Rasā'il* al tratar del cuarto grado de conocimiento de la Unidad divina (*tawḥīd*), el grado de la 'aniquilación en la Unidad', v. Massignon, *Essai* (índice) y *Contemplaciones*, p. 111, nota 8.

3. Adopción (*tajalluq*):

Si la palabra del siervo (*kalām al-ʿabd*) ejerce un influjo *benéfico* en el corazón de quien le escucha por medio de aquello que le brinda felicidad (*saʿāda*), y le da de lo que está en su mano *darle* de entre lo que se le ha encomendado⁴, y si aquel a quien da (*muʿtā la-hu*) esto lo emplea efectivamente en sí mismo para el mantenimiento (*baqāʾ*) de su constitución (*bunya*), y en caso de que esto prolifere⁵ en tal siervo y suceda con frecuencia, entonces el siervo ha adoptado los rasgos de este nombre.

⁴ Es decir, 'de aquello de lo cual está encargado en tanto que representante (*mustajlaf fi-hi*)', como delegado o vicerregente (*jalīfa*) de Dios en la tierra.

⁵ El empleo del verbo *katūra* (*min-hu*) en comentarios relativos a la adopción (*tajalluq*) -v. p. ej. 16-3- indica que, junto al aspecto cualitativo, también el aspecto cuantitativo es relevante a la hora de considerar si, en un caso particular, puede hablarse propiamente de "adopción" o no. Entiéndase que la adopción, en tanto que estación (*maqām*), tiene un carácter duradero que se refleja en la profusión de sus efectos. En el caso de que las cualidades o rasgos característicos de un nombre se manifiesten en el siervo por efecto de un estado transitorio, no puede hablarse propiamente de *tajalluq*. Este factor cuantitativo sería pues importante, no por sí mismo, sino como indicador de la relativa estabilidad del aspecto cualitativo.

(19) AL-FATTĀH

EL REVELADOR, EL QUE ABRE

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él para que te de las llaves (*mafātīḥ*) que revelan los secretos de las diversas categorías (*ṣunūf*)¹ y te conceda el permiso (*idn*) de usarlas².

2. Realización (*tahaqquq*):

Es la causa que requiere³ la exteriorización (*iḡhār*) de lo que estaba *oculto*

¹ Es decir, las llaves que abren las puertas de los tesoros que revelan los secretos de las distintas especies, su razón de ser y el motivo de su diversidad.

² Es decir, el permiso requerido por el *adab*, la cortesía espiritual, de utilizar el conocimiento de los secretos a los cuales tales llaves dan acceso, el conocimiento de las revelaciones místicas o iluminaciones (*futūḥāt*). La cortesía espiritual de los sufíes requiere el dejamiento de los carismas, el poder personal y las facultades especiales, fruto del conocimiento, en manos de Dios. El sufí, en tanto que siervo, no actúa por sí mismo sin el permiso de su Señor. ¿En qué consiste este permiso? En el uso primero de la lengua *idn* significa *ʿilām*, "información, instrucción, enseñanza". En el contexto de la Ley, consiste en ser liberado de una interdicción (*fakk al-ḥayr*) y dar libertad de acción (*ṭlāq al-taṣarruf*) al respecto a quien estaba legalmente privado de ella. Cf. *Taʿrīfāt*, 72, pp. 51-52. Así pues, *idn* es instrucción y autorización y, por definición, a diferencia de la Orden divina, implica libre albedrío. Entiéndase que, en principio, el uso del conocimiento de las diversas especies que estas llaves confieren no está autorizado y por ello se requiere previo permiso.

³ La causa que compele (*sabab mūyib*) a la manifestación exterior es la voluntad que tiene Dios de darse a conocer -lo cual tiene lugar por medio del nombre *al-Fattāḥ*, el Revelador de lo oculto-, expresada en el dicho del Tesoro escondido, muy citado por Ibn ʿArabī y otros autores sufíes como hadiz atribuido al Profeta, según el cual Dios dice por boca del Profeta: "Yo era un Tesoro Oculto y quise darme a conocer. Así que he creado a las criaturas para que se me conozca" (V. S. Ḥakīm, *Muʿṣam*, p. 1266). Ibn ʿArabī es consciente de que esta tradición es considerada elaboración inauténtica por los tradicionistas, pero él asegura su validez y autenticidad probada, según su criterio, por develación -entiéndase, en este caso, como ha señalado W. Chittick, por una visión del Profeta que la habría verificado ante el autor en el mundo imaginal. Cf. *SPK*, p. 391, nota 14. Acerca de esto escribe el autor que "este hadiz es válido por develación (*ṣaḥīḥ kaṣf^{am}*), pero no ha sido establecido por transmisión (*gayr ṭābit naql^{am}*)" (*Fut.* II, p. 399, i. 28).

detrás de estos candados (*magālīq*) en sus diversos grados (*marātib*)⁴, para que puedan contemplarlo los ojos de los que contemplan (*aʿyun al-nāẓirīn*)⁵ según sus diversos grados (*marātib*)⁶, tanto en el plano sensible (*ḥiss*) como en el plano inteligible (*maʿnā*).

3. Adopción (*tajalluq*):

Después de que estas llaves sean procuradas al siervo por parte de un nombre, cualquiera que sea -ya se trate de *al-Wahhāb*, el Magnánimo, *al-Karīm*, el Generoso,

Un proverbio luliano evoca esta tradición musulímica del Tesoro oculto, en la cual Dios mismo manifiesta Su voluntad de darse a conocer: «El mundo -dice Ramon Llull- ha sido creado, principalmente, para que Dios sea conocido, recordado y amado». (Cf. LLULL, Ramon, *Proverbis de Ramon*, ed. en castellano de S. Garcías Palau, Madrid, 1978. V. "De la creación", 36:6).

⁴ Es decir, que impedían la manifestación de la existencia en la multiplicidad -necesaria para que Dios pueda darse a conocer- y el conocimiento distintivo de sus grados. El texto plantea una cierta ambigüedad que, lejos de oscurecer su sentido, lo enriquece. En esta complementariedad de diversos sentidos posibles -recurso característico del estilo akbarí-, no hay ambigua confusión, sino fusión de significados. En este caso, el texto da a entender, por una parte, que las cerraduras están sobre las puertas de los diversos grados de la existencia cuyo acceso impedían, clausurando el conocimiento de las diferentes clases, y, por otra parte, que la manifestación exterior (*iẓhār*) de lo que está detrás de estas cerraduras tiene lugar según sus diversos grados. (V. nota *infra*).

⁵ La manifestación ante los ojos (*aʿyun*) va necesariamente acompañada de la revelación de las entidades (*aʿyān*) inmutables de aquello que se manifiesta exteriormente y de aquellos que observan. Aunque los plurales de la palabra *ʿayn* para 'ojos' (*aʿyun* o *ʿuyūn*) y para 'entidades' (*aʿyān*) son distintos, he comprobado que entre ambos significados hay con frecuencia en la obra del Šayj, en particular en contextos relativos a la existenciación o la revelación, una incuestionable interrelación alusiva. Esta interconexión semántica de ambos plurales fractos de la palabra *ʿayn* hace que cada uno de ellos denote simbólicamente, en muchos pasajes, el significado del otro. En esta frase en particular, los ojos-entidades de los que observan contemplan los grados de la existencia que corresponden a sus propias entidades-ojos, o bien, contemplan los grados de sus propios ojos-entidades.

⁶ Cabe traducir de dos maneras que no se excluyen mutuamente: "...ante los ojos de los que contemplan o guardan los diversos grados [de la manifestación de la existencia]", o bien, "...para [que contemplen los diversos grados de la existencia] los ojos de los que miran, según los diversos grados de sus ojos", cuyo grado de visión determina los grados de existencia que contemplan.

al-Ŷawād, el Pródigo, u otros nombres de la misma categoría⁷-, si con ellas desentraña los significados difíciles de las cuestiones relativas al orden divino, al orden espiritual y al orden natural⁸ -tanto las que están relacionadas con los fines (*agrād*)⁹ como las que no¹⁰-, y los revela a los ojos de la visión interior (*baṣā'ir*) y a los ojos del sentido externo de la vista (*abṣār*)¹¹ en la justa medida de la necesidad¹² de aquel a quien se los revela (*maftūḥ la-hu*), dicese entonces

⁷ Es decir, cualquiera de los nombres de don (*asmā' al-ʿaṭā'*). Sobre esta categoría de nombres y su denominación, v. especialmente, *Fut. IV*, p. 263, lss. 22 y 27-29.

Cada uno de los nombres de don, según sus características específicas, puede dar al siervo las mencionadas llaves cuando se cumplan las condiciones necesarias.

Los tres nombres que se citan aquí son comentados en el mismo orden (núm. 20-22) junto con otros dos nombres de don (v. también 23 y 24) en *Fut. VI*, p. 323, lss. 2-5.

⁸ Lit. "las dificultades de las cuestiones inteligibles (*umūr ma'nawiyya*) divinas (*ilāhiyya*), las espirituales (*rūḥāniyya*) y las naturales (*ṭabīʿiyya*).

⁹ V. *supra* 17-1, nota 1.

¹⁰ Lit. "...que dependen de los fines y de otra cosa que los fines (*gayr al-agrād*)". En el mss. E faltan los respectivos puntos diacríticos de la letra *gayn*, con lo cual se lee: "...que dependen de los accidentes (*ʿarād*) y de lo que no son accidentes..." , con *ʿayn* en ambos casos.

¹¹ Sobre la distinción entre ambos v. los textos citados donde se relaciona la visión interna o intravisión (*baṣīra*, pl. *baṣā'ir*) con el plano de lo inteligible, el mundo de lo invisible, y la vista sensible (*baṣar*, pl. *abṣār*) con el plano físico de los fenómenos, el mundo de lo visible. V. *Fut. III*, p. 42, l. 5 y ss. y II, p. 241 l. 1 y ss. Cf. *SPK*, p. 223. V. *Fut. III*, p. 65, l. 22 (cf. *SPK*, p. 89).

El término intravisión podría emplearse para traducir el inglés *insight*, opuesto a *sight*, muy adecuado para expresar la oposición de *baṣīra*, visión interna, y *baṣar*, visión externa. Podría usarse así pues "vista" respecto al ojo de la vista sensible (*ʿayn al-baṣar*) e "intravisión" con relación al ojo de la visión interna (*ʿayn al-baṣīra*). Para traducir *baṣīra* también puede recurrirse a "penetración espiritual", "clarividencia", "visión clarividente", "intuición" o "iluminación" en diversos contextos.

Ambos términos se emplean con relativa frecuencia en el Corán en diversas acepciones y la oposición entre ellos -propia de la terminología técnica akbarī- no siempre resulta evidente. Por ejemplo, la expresión *ulū l-abṣār* (lit. "los dotados de visión") puede significar "videntes", "clarividentes", "poseedores de entendimiento", etc. Cf. *Concordancias*, pp. 128-129. V. también los apartados relativos al nombre *al-Baṣīr*.

¹² Este sentido de la adecuación del discurso, sea del género que sea, a la medida de la necesidad (*qadr al-ḥāya*) del interlocutor en un momento dado es un aspecto de lo que se denomina "cortesía espiritual" (*adab*), es decir, las "buenas maneras" requeridas en el trato con las realidades espirituales en todos los órdenes. En este sentido se entiende también el hadiz que recomienda la adaptación del discurso a la lengua del interlocutor. Ibn ʿArabī emplea a menudo el término *lisān al-ḥāl*, lit. "la

propiamente de aquel a quien es dado alcanzar esta estación (*maqām*)¹³ que es "revelador" (*fattāḥ*)¹⁴, no que sea "conquistador" (*fātiḥ*)¹⁵.

lengua del estado" (v., p. ej., *Fut.* IV, p. 255), es decir, la inmediata expresión de la necesidad del momento en términos no lingüísticos, el lenguaje no verbal en todas sus dimensiones psicofísicas. En la concepción evolutiva de los sufíes hay sin duda una correspondencia directa entre estado y necesidad: el adoptador de los rasgos de este nombre -o de cualquier otro que se relacione con la posibilidad de un influjo en otra persona- "escucha" con el oído interno de la intuición y la inspiración la expresión interna de la necesidad del interlocutor, expresada por la lengua de su estado de modo con frecuencia inconsciente o subliminal. Así que el hombre o mujer revelador, primero descubre la necesidad del individuo al que se dirige y luego, en conformidad con su capacidad y su disposición, le revela los significados de aquellas cuestiones cuya comprensión pueda resultar práctica y benéfica para él en términos de desarrollo personal, tanto por lo que concierne al ser interno como por lo que concierne al ser aparente.

¹³ V. *supra* 17-3, nota 4.

¹⁴ En el texto dice lit. "y él es el Revelador (*al-Fattāḥ*), no el Conquistador". Al emplear el artículo determinado en lugar de la indeterminación confiere al término el carácter de nombre propio, no el de adjetivo calificativo. El siervo que alcanza esta estación no sólo *es revelador*, sino que, en tanto que epifanía y en virtud de la unión simpatética con su Señor, *es* el Revelador.

¹⁵ V. *supra* 10-2, nota 3, donde se remite al pasaje en que Fleisch explica que la forma *fa^cāl* se ha alejado de su base primera. También se ha alejado, como en este caso señalado por Ibn ʿArabī, del significado del part. act., *fa^cil*. No funciona pues aquí como intensivo del part. act. *fātiḥ*, sino como nombre de actividad (que no profesión en este caso) diferenciado de aquél.

(20) AL-^ʿALĪM

EL OMNISCIENTE, EL SAPIENTÍSIMO, EL SABIO

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él para determinar (*taʿyīn*)¹ cuáles son los rasgos de este nombre que verdaderamente puedes adoptar.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El paradigma del nombre al-^ʿAlīm es una forma intensiva (*bunya mubālaga*)². La verificación (*taḥaqquq*) de este nombre consiste en la conexión (*taʿalluq*) con las realidades esenciales de las cosas (*ḥaqāʾiq al-umūr*) y en el

¹ Aquí la determinación (*taʿyīn*) es una función cognitiva, la facultad para especificar qué aspectos de este nombre son susceptibles de revestimiento por parte del siervo.

² Así como para crear un lenguaje afectivo en castellano u otras lenguas romances puede recurrirse al sufijo como procedimiento de formación de diminutivos o aumentativos, la lengua árabe recurre a su procedimiento fundamental: la flexión interna. Si en árabe las palabras con una o dos vocales breves en general presentan las nociones según el contenido de su raíz léxica sin más, es decir, sin ninguna intención afectiva particular, la prolongación de la segunda vocal en otras palabras añade un matiz especial a la expresividad en el sentimiento lingüístico. Cf. *Traité...*, I, p. 378, 80a-b.

"Los adjetivos de formas *faʿīl* y *faʿūl*, especialmente de ésta última, indican a menudo [...], o bien un alto grado de la cualidad designada, o bien una acción hecha frecuentemente o con gran fuerza, debido a lo cual se han llamado "formas intensivas" (*abniyat al-mubālaga*)". Cf. WRIGHT, W., *Grammar...*, I, p. 136 C.

No obstante, según Fleisch, si bien "la forma *faʿūl* puede aún dar vigor a la expresión de una cualidad o acción, la forma *faʿīl* se ha convertido de hecho en el *wazn* simple y habitual para un adjetivo (cuando esta forma existe)". Cf. *Traité...*, I, p. 378, 80c.

Desde luego, en el caso de *ʿalīm*, el carácter intensivo del paradigma *faʿīl* sólo se manifiesta de modo evidente en su empleo como nombre de Dios. En otros casos es sinónimo de *ʿalim* y las formas intensivas empleadas con relación a ambos adjetivos serían *ʿallām*, *ʿallāma*, etc.

En cualquier caso, ya que Ibn ʿArabī lo considera forma intensiva, traduciremos este nombre como superlativo: 'omnisciente', 'sapiéntísimo', etc., y no simplemente 'sabio'.

Sobre la correlación entre la fuerza de los elementos materiales de la palabra (*quwwat al-lafẓ*) y la fuerza del significado (*quwwat al-maʿnā*), anunciada por la anterior, v. *Traité...*, I, p. 467, 100e.

conocimiento de ellas tal como son en el plano de la existencia (*wu'yūd*) o en el plano de la inexistencia (*'adam*), desde la perspectiva de la negación (*na'fy*) o desde la perspectiva de la afirmación (*i'tbāt*), en un modo de conocimiento que las comprende total y verdaderamente (*iḥāṭa*)³ en su realidad esencial (*ḥaqīqa*), no de modo limitado, lo cual implicaría ignorancia (*yāhl*).

3. Adopción (*tajalluq*):

La adopción de los rasgos de este nombre es lo que sobreviene al siervo como resultado de la adquisición y el provecho (*ḥukm al-kasb*) de las ciencias, especialmente de las adquiridas por *directo* descubrimiento hermenéutico (*istinbāt*)⁴ sin que nadie más tenga conocimiento de ello ya que, aunque *tales ciencias* sean fruto de su atenta consideración, ésta remite a su esencia (*dāt*), en razón de lo cual es pues efectivo el revestimiento de los rasgos de este nombre, dado que el saber de Allāh (*'ilm Allāh*) no incluye nada adquirido de otro (*mustafād min al-gayr*) y, por lo que respecta al hombre (*jalq*), las ciencias (*'ulūm*) congénitas con que ha sido creado no las adquirió de otros.

³ Lit. "según el modo de la comprensividad (*iḥāṭa*)". El término *iḥāṭa* designa el "perfecto conocimiento comprensivo". Así que "conocer las realidades completa y verdaderamente" se opone aquí al modo de conocimiento propio de la limitación (*tanāhi*). El conocimiento de al-°Alīm es completo y comprende todas las cosas y cuestiones verdadera y efectivamente, no es un conocimiento limitado de aspectos fragmentarios.

⁴ En el lenguaje técnico, el término *istinbāt* ("hermenéutica", "explicación") designa el hecho de "extraire d'un texte les significations qu'il contient, par exercice exhaustif du mental et aptitude intuitive". Cf. Yur'yānī, *Ta'rīfāt* (trad. Gloton), p. 62.

(21) *AL-QĀBID*¹

EL CEÑIDOR, EL PERCEPTOR

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él para *poder alcanzar* la excelencia en la cortesía espiritual (*ḥuṣn al-adab*) *de modo que seas impecable* con relación a todos los dones y las dotes (*mawāhib*) que recibes de Él, tanto en el dominio sensible como en el inteligible.

También precisas de Él con respecto a lo que tomas para otro de cuanto está a tu cargo *en tanto que delegado* según la prescripción de la Ley revelada (*ḥadd mašrūʿ*).

2. Realización (*tahaqquq*):

Allāh -Enaltecido sea- ha dicho: "¡Haced a Allāh un préstamo generoso (*qard ḥasan*)!"². Así Él lo toma de ti para devolvértelo por duplicado. "Un préstamo

¹ 1. Cogedor, Asidor. Prendedor. 2. Abarcador, Ceñidor. 3. Restriñidor, Constrictor, Apretador. 3. Perceptor, Receptor, Recaudador, Recolector. Part. act. Todas las acepciones remiten a la idea de "puño", *qabḍa*: p. ej. "abarca" con Su puño.

² Así en C. 73:20, en imperativo: "[...] ¡Haced la azalá! ¡Dad el azaque! ¡Haced a Dios un préstamo generoso (*qard ḥasan*)! El bien que hagáis como anticipo para vosotros mismos, volveréis a encontrarlo junto a Dios como bien mejor y como recompensa mayor. [...]".

El mismo fragmento citado aquí forma parte de la aleya 57:18, sólo que en ésta se usa el tiempo perfectivo (*aqrāḍū*) en lugar del imperativo:

"A quienes dan limosna, ellos y ellas, haciendo un préstamo generoso a Dios, les devolverá el doble y les recompensará generosamente (C. 57:18)". Trad. Cortés.

El término empleado para decir "el que da limosna" es *muṣaddiq* -de la raíz de *ṣadaqa*, "limosna"-, que también significa "el que declara verdadero". En esta segunda aleya se encuentra la noción de duplicación del préstamo a la que se refiere Ibn ʿArabī a continuación. En la lengua común se llama *qard ḥasan* al préstamo sin interés ni plazo. Entiéndese, en este contexto, que la recompensa tiene lugar en la Morada Postrera.

generoso (*ḥasan*)" es el objeto (*mawḍiʿ*) del aprendizaje de la cortesía (*taʿallum al-adab*). "La perfecta realización (*iḥsān*) consiste en que adores a Allāh como si Le vieras"³, pues Él es el Dador y el Perceptor, ya que "la dádiva (*ṣadaqa*) va a la mano del Compasivo (*yad al-Raḥmān*) antes de llegar a la mano del que pide"⁴. A este capítulo corresponde también la aleya: "Luego, la atraemos hacia nosotros con facilidad (*qabḍ yasīr*)" (C. 25:46), que se refiere a la sombra extendida⁵.

Hay aún otro sentido en la verificación (*tahaqquq*) de este nombre que significa también el que contiene o restringe (*q-b-ḍ*), es decir, oculta⁶ aquello cuya difusión (*našr*) general no quiere, ya sea en el ámbito de los espíritus (*arwāḥ*) o en el de los cuerpos (*aʿyāsād*).

³ El término *iḥsān* empleado en este hadiz -de la misma raíz del término *ḥasan*-, significa literalmente 'hacer lo que es bueno y hermoso o noble'. Al preguntar Gabriel a Muḥammad "¿Qué es *iḥsān*, el Profeta respondió: "Adorar a Allāh como si Le vieras, pues aunque tú no Le veas Él te ve". Según otra interpretación de Ibn ʿArabī esta sentencia podría traducirse así: "Adorar a Allāh como si Le vieras, y si tú no eres [o bien, 'cuando tú no estás'] Le ves, y Él te ve a ti". Cf. J. Morris, "Seeking...", *JMIAS*, XVI, pp. 18-19 y notas 29-34.

Este hadiz se encuentra en Bujārī, *Tafsīr* 31:3, *Īmān* 37; Muslim, *Īmān* 57; Abū Dāʿūd, *Īmān* 4; Ibn Māʿya, *Muqaddima* 9; Ibn Ḥanbal, I: 27, 51, 53, 319, II: 107, 426, IV: 129, 164. V. así mismo el final de la obra *al-Fanāʾ fī l-muṣāḥada* de Ibn ʿArabī, ed. Hyderabad, p. 9, sobre el significado alusivo de este hadiz. Cf. *Concordance*, I, p. 467; *Fut.* (OY) II, p. 511 (nº 60).

El autor comenta con frecuencia este hadiz. V., p. ej., *Fut.* II: 174; III: 223, 324, 333; IV: 574, 587, 588; V: 470, 471 (*ka-anna sultānu-nāʾ!*), 606; VI: 111, 116, 280, 399, 467, 560; VII: 260, 581; VIII: 264, 266; IX: 135; XI: 3, 249, 254; XII: 372, 379; XIII: 99, 141, 405.

⁴ Ibn ʿArabī cita así este hadiz: "La limosna (*ṣadaqa*) va a la mano del Compasivo antes de llegar a la mano del mendicante (*ṣāʾil*), y Él cuida de ella como uno de vosotros cuidaría a su potrillo o a su camellito recién destetado". Cf. *Fut.* VIII: 689. Otras citas del hadiz pueden encontrarse en *Fut.* VIII: 239, 240, 605, 654, y XIV: 450.

⁵ La aleya anterior (25:45) dice así: "¿No ves cómo tu Señor hace que se deslice la sombra (*kayfa madda l-ẓill*)? Si quisiera, podría hacerla fija. Además, hemos hecho del sol guía para ella". Trad. Cortés. A ella alude el autor al referirse a la "sombra extendida (*ẓill mumtadd*)".

⁶ Lit. "enrolla, pliega". La expresión árabe *bi-l-našr wa-l-ṭayy* -que reúne los dos términos empleados aquí- se traduce en general por "explícita e implícitamente". Al-Qābiḍ es el que mantiene implícito cuanto no quiere hacer explícito de modo general.

3. Adopción (*tajalluq*):

La participación (*ḥazz*) que de este nombre al siervo corresponde consiste en que sea *consciente de que* recibe⁷ lo que Allāh le da de Su propia mano, y no de la mano de otro que Él, ya que ningún otro que Allāh tiene posesión (*mulk*) alguna y no hay Dador (*muḥṭī*) sino Allāh -Enaltecido sea-.

Por otra parte, si el siervo se reviste de la cualidad de este nombre, sucede entonces que prende (*q-b-d*) con su discurso (*kalām*) los corazones de quien quiere de entre las criaturas (*jalq*) de Allāh -Enaltecido sea-, atrayéndolos hacia el lado de la divina Realidad (*ḡanāb al-Ḥaqq*) y sacándolos de su dispersión (*bast*) en los seres engendrados (*akwān*) y los cambios (*agyār*) de modo general y, nuevamente, tanto en el plano de lo sensible como en el plano de lo inteligible.

⁷ Lit. "que sea perceptor (*qābiḍ*) de lo que Allāh le da...".

(22) *AL-BĀSIT*

EL ABASTECEDOR, EL MUNIFICENTE, EL DISPENSADOR

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él para que delegue en tus manos aquello en que residen las alegrías (*afrāḥ*) de los siervos y con lo cual no se viola ninguna interdicción de la Ley revelada (*ḥurma mašrū'a*).

2. Realización (*tahaqquq*):

Sólo es posible distender (*bast*)¹ lo que *previamente* está recogido (*maqḥūd*)². Sin embargo, la acción de coger [o el hecho de tener "agarrado"] (*qabḍ*) puede darse (a) respecto a la acción de dar (*ʿan bast*) [y entonces es tomar] o (b) sin acción de dar (*ʿan lā bast*) [y entonces es el hecho de tener]³.

Así pues, la benéfica munificencia (*naḥḥ*) del Dispensador (*al-Bāsit*) que es la divina Realidad (*al-Ḥaqq*) es, por una parte, (1) *una gracia* general extensiva a

¹ También significa "expansión, despliegue, exposición, regocijo". Cortés y Vernet traducen el verbo *basata* en diversos pasajes del Corán por "alargar [v], cerrar [c] [v], dar, dar abundante [v], dispensar, dispensar con largueza [c], extender [c] [v], poner [c], tender [v]"; traducen la única mención del nombre verbal por "(extender) demasiado [c], (tender) en demasía [v]"; el part. act. por "extendido [c], [v]". y el part. pas. por "extendido [v], abierto [c]".

En cuanto al verbo *qabada*, Cortés y Vernet traducen las siguientes acepciones: "cerrar [c] [v], coger [v], recoger [c] [v], tomar [c], traer [c]; *n. vb.* -una sólo mención-, (acción de coger), *impl.* [c] [v]; *part. pas.* "depósito [v], (depositarse) [c]". Cf. *Concordancias*, "bst", pp. 125-126, y "qbd", p. 404.

² En otras palabras, sólo puede desplegarse lo que está plegado, sólo puede darse la expansión del ánimo con relación a la previa apretura.

³ Sólo puede darse lo que se tiene, pues el tener precede al dar. Pero la apretura puede consistir en contraer lo dilatado o en tener oculto lo que no se ha desplegado. Así que 'dar' requiere 'tener', pero 'tener' -en el plano divino- no requiere previa 'dispensación'.

todo lo que requieren las esencias (*dawāt*) de aquéllos a quienes se dispensa (*al-mabsūt* 'alay-him) y, por otra parte, (2) una gracia especial y particular conferida en razón de lo que requiere la felicidad de algunos de los siervos. En la dispensación general (*bast* 'āmm) puede haber en ocasiones (3) algún divino ardid escondido (*makr jafī*)⁴.

De modo que estas [modalidades de *bast*] responden a estados (*aḥwāl*) diferentes:

Al primero (1) de estos estados se refiere el pasaje "Si Allāh dispensara⁵ el sustento a Sus siervos con largueza, se insolentarían...(C. 42:27)"⁶.

Al segundo de estos estados se refiere Su Palabra "Allāh dispensa el sustento a quien Él quiere de Sus siervos: a unos con largueza, a otros con medida. Dios es omnisciente (C. 29:62)"⁷.

Al tercer estado (3) se refieren el pasaje "Sólo les concedemos un plazo [a los

⁴ Sobre el concepto del divino ardid, al cual se refieren las aleyas C. 7:99, 10:21 y 27:50, v. Mu'ṣṣam, p. 1019. En *Istīlāḥāt*, el autor define *makr*, 'ardid', 'trampa', en estos términos: "El ardid de parte de la Realidad consiste en hacer llegar bendiciones al siervo a pesar de sus transgresiones, en hacer que su estado se mantenga a pesar de su falta de cortesía espiritual, y en hacer que se manifiesten en él signos y carismas sin término ni límite" (p. 66), y todo ello, entiéndase, sin que el siervo lo haya merecido por sus méritos y a modo de prueba.

⁵ En el margen del ms. I se lee esta nota: "Esto es un ejemplo de lo que tiene como cometido la felicidad de algunos de Sus siervos, ya que no les dispensa con largueza para que no se insolenten, pues si lo hiciera se insolentarían".

La partícula *law* emplada en esta frase coránica introduce en árabe la oración condicional irreal, lo cual presupone que la acción no se realiza. Por tanto, al leer "si (*law*) Dios dispensara con largueza..." se entiende implícitamente que no lo hace.

⁶ El texto de la aleya continúa diciendo: "...en la tierra. Lo que hace, sin embargo, es concederles con medida lo que quiere. Está bien informado sobre Sus siervos, les ve bien". Trad. Cortés.

⁷ Este mismo texto figura también en esta aleya: "A la mañana siguiente, los que la víspera habían envidiado su posición [cuando "Coré apareció ante su pueblo rodeado de pompa" (C. 28:79)] dijeron: "¡Ah! Dios dispensa el sustento a quien Él quiere de Sus siervos: a unos con largueza, a otros con medida. Si Dios no nos hubiera agraciado, habría hecho que nos tragara [la tierra, como a Coré]. ¡Ah! ¡Los infieles no prosperarán!" (C. 28:82)". Trad. Cortés.

transgresores] para que aumenten sus faltas (C. 3: 178)"⁸ y el dicho del Profeta - Allāh le bendiga y salve- "Yo os socorro como la lluvia abundante *socorre* a los sembradores (*gayl al-kuffār*)"⁹.

3. Adopción (*tajalluq*):

"No neguéis la sabiduría (*ḥikma*) a su gente, pues seríais injustos con ellos"¹⁰.

⁸ "Que no piensen los infieles que el que les concedamos una prórroga supone un bien para ellos. El concedérsela es para que aumente su pecado [según otra interpretación "para terminar aumentando su pecado"]. Tendrán un castigo humillante (C. 3:178)". Trad. Cortés.

⁹ No he dado con este hadiz en los repertorios. Tampoco se cita ni en los vols. I-XIV de *Fut.*, ni en *Lisān al-ʿarab*, II, pp. 480-81, ni en el *Qāmūs al-muḥīṭ*, I, p. 178, ni en el *Lexicon* de Lane (*g-y-t/g-w-t*). En C. 57:20 se emplean términos semejantes.

A tres tipos de *baṣṭ* o "concesión divina" corresponden tres estados espirituales a los que aluden las citadas aleyas:

1. La concesión general o universal del sustento (*rizq*) está necesariamente restringida a "lo que requieren las esencias" pues, de otro modo, si Allāh diera (o revelara) en demasía, los siervos que no estuvieran preparados "se insolentarían".

2. La concesión particular de Dios, que Él otorga sólo a quien quiere, es decir, sólo a algunos de Sus siervos preparados para recibir esta gracia que Dios procura en la justa medida que Su sabiduría dispone.

3. El divino ardid, oculto en la aparente abundancia, constituye una modalidad particular de la concesión general.

Vemos que el autor no considera aquí los nombres *al-Qābid* y *al-Bāsiṭ* con relación a los estados anímicos de *baṣṭ*, 'expansión', y *qabḍ*, 'apretura'. Aunque estos términos técnicos están implícitos en el trasfondo de su comentario, Ibn ʿArabī se concentra en las significaciones de 'dar' y 'tener/tomar' que corresponden también a los conceptos de 'dejar' (*tark*) y 'asir' (*ajḍ*) empleados en *Contemplaciones*, pp. 17-18, los cuales corresponden a su vez, con relación al siervo, a las nociones de subsistencia y extinción.

¹⁰ El texto completo dice: "No confiéis la sabiduría a quienes no sean aptos para recibirla [lit. 'a otros que a su gente'], pues la desperdiciaríais [o les extraviaríais], y no privéis de la sabiduría (*ḥikma*) a quienes son aptos para ella [lit. su gente], pues faltaríais con ellos a la justicia (*fa-taẓlīmū-hum*)". Tradición islámica atribuida a Jesús. Cf. *Fut.* (OY) I, p. 57 -donde se dan referencias detalladas-. V. *Mt.* 7:6 y *Prov.* 23:9.

Ibn ʿArabī cita la primera parte de esta tradición en *Fut.* X: 495, p. 482. y otros pasajes, con esta variante: "No deis la sabiduría a quienes no sean aptos para recibirla [lit. 'más que a su gente'], pues seríais injustos con ella (*fa-taẓlīmū-hā*)..."

La concesión general (*al-baṣṭ al-ʿāmm*), en razón del cual puede el siervo ser dispensador (*bāsiṭ*), no está restringida a los límites de la Ley (*ḥudūd maṣrūʿa*).

Aunque *el siervo* tenga que burlar con ardides a los enemigos en Allāh *confundiéndoles* con una espléndida largueza (*baṣṭ*) en la cual esté *disimulada* su ruina (*ḥalāk*), ésta contiene *de hecho* lo que contiene (*fī-hi mā fī-hi*)¹¹.

El siervo es entonces abastecedor general (*bāsiṭ ʿāmm*) en la morada de la realidad esencial (*maqām al-ḥaqīqa*), de la profesión de la Unidad esencial (*tawḥīd*), del arte de la orientación *espiritual* (*ṣanʿat al-irṣād*)¹² y de la llamada (*duʿāʾ*) a Allāh -Enaltecido sea-, de modo que *el que accede a esta morada* llama a las criaturas (*jalq*)¹³ hacia Allāh desde el dominio del anhelo (*ragba*)¹⁴, dirigiéndose a cada clase *de hombre o criatura* según lo que a cada cual conviene¹⁵.

¹¹ Lit. "en ello/él hay lo que hay". Por una parte, con respecto a la largueza que encubre un ardid, puede entenderse que ésta contiene tanto una trampa que conduce a la ruina, como la bendición que tal ruina de la hostilidad a Dios significa en tanto que orientación positiva hacia la Verdad. Por otra parte, si el pronombre se refiere al siervo, puede entenderse que la intención de guía contenida en el ardid constituye efectivamente un gesto de largueza, coherente con la condición de quien se reviste de los rasgos de este nombre y practica la expansión general (*baṣṭ ʿāmm*) -como a continuación se precisa- desde la morada de la Unidad esencial. El ardid no puede ser en última instancia, en tanto que guía divina, sino una gracia.

¹² El término *irṣād* significa "guiar por el camino recto".

¹³ También los "genios" (*ḡinn*) entran dentro de la denominación de criatura.

¹⁴ En el ms. I se lee una anotación al margen: "Utiliza *el autor* la expresión 'desde la puerta [o ámbito] del deseo (*min bāb al-ragba*) porque está tratando acerca de la expansión (*baṣṭ*)". No tiene esta nota únicamente un propósito aclaratorio. Tiene más bien un carácter justificativo y preventivo, lo cual es frecuente en comentarios a las obras del Šayj. Se trata de evitar posibles objeciones o malentendidos que puedan generar polémica.

El siervo del Abastecedor llama hacia Dios suscitando el anhelo en las criaturas. Esta convocatoria por medio del deseo es propia de la expansión espiritual (*baṣṭ*) y no contradice otros posibles modos de llamada como la admonición, propios de la apretura (*qabḍ*).

¹⁵ Lo cual incluye la posibilidad de recurrir al ardid.

Esto es formalmente concebible y figurable (*mutasawwar*). Yo mismo he estado en esta morada, me he revestido de la cualidad de este nombre y he comprobado que confiere bendición espiritual (*baraka*)¹⁶.

Éste es pues el Abastecedor en cuanto a adopción se refiere¹⁷.

¹⁶ El término *baraka*, traducido en *DAE* como "bendición, carisma, poder carismático, prosperidad, abundancia", designa una fuerza o facultad espiritual, una gracia que ejerce un influjo benéfico y puede conferir cierto poder de acción. Esta palabra se emplea para denominar tanto la acción de bendecir, como el poder para realizarla o el resultado de la bendición y la facultad o provecho que otorga.

Aquí se refiere Ibn ʿArabī a la *baraka* de una morada, de un nombre, del revestimiento con la cualidad de un nombre. El nombre al-Bāsiṭ confiere poder carismático al siervo que adopta su cualidad: poder para exaltar el ánimo de los demás, para suscitar anhelo de Dios.

¹⁷ Pudiera haber dicho: "y esto es lo referente a la adopción de los rasgos del nombre al-Bāsiṭ por parte del siervo". No obstante, al decir [lit.] "y éste es al-Bāsiṭ por lo que se refiere a la adopción de rasgos" (*al-Bāsiṭ tajalluq^{an}*), ha preferido el autor resaltar la unicidad de los tres aspectos del nombre y poner de relieve que no se trata de una cualidad del siervo sino de la cualidad de un nombre divino que Dios manifiesta por medio del siervo y de la cual le reviste. Mantengo la mayúscula -aunque en realidad en árabe no existe este recurso- para recoger esta alusión a la condición del revestimiento, no en tanto que adopción por parte del siervo, sino en tanto que divino revestimiento. V. *infra*, cap. 23-24.3, donde se utilizan igualmente las expresiones *huwa al-Jāfid tajalluq^{an}* y *huwa al-Rāfiʿ tajalluq^{an}*: "y [el siervo] es el Degradador/Exaltador en revestimiento". Pudiera decir "es degradador/exaltador..." sin artículo determinado, pero parece usar la determinación para expresar el matiz que se ha explicado.

(23-24) *AL-JĀFID AL-RĀFI*EL DEGRADADOR, EL ELEVADOR
EL ABATIDOR, EL EXALTADOR1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él¹ para lograr establecer la justa valoración² de lo que te corresponde y de lo que debes³ en el mundo (*'ālam*) y de lo que entre tú y el Verdadero (*al-Haqq*) le corresponde a Él o te corresponde a ti.

2. Realización (*tahaqquq*):

El Degradador-Exaltador *es el que* hace descender las balanzas (*mawāzīn*) de los felices (*su'adā'*) con su carga (*ḥiqḥ*)⁴ *al aumentar el peso de sus obras* hacia lo más bajo (*asfal*) para elevarlos en sus grados (*dara'yāt*)⁵ hacia 'Ilīyyūn⁶ y hace

¹ Tanto en el *ta'alluq* como en el *tahaqquq* las referencias pronominales a este nombre compuesto están en singular. Es decir, trata el autor ambos nombres, mencionados conjuntamente, como uno sólo o dos perspectivas de un mismo nombre. En el *tajalluq* sin embargo, al referirse al siervo, cada uno se menciona y comenta por separado.

² Está implícita la imagen de la balanza con dos platillos que remite tanto a la noción de justicia respecto a lo mundano como a la idea del Juicio Final en que se pesarán las obras.

"Para el día de la Resurrección (*yawm al-qiyāma*) dispondremos balanzas que den el peso justo (*al-mawāzīn al-qist*) [...] (C. 21:47)". Trad. Cortés.

"Ha elevado el cielo. Ha establecido la balanza / para que no faltéis al peso, / sino que deis la pesada equitativa (*aqīmū l-waẓn bi-l-qist*), sin defraudar en el peso (C. 55:7-9)". Trad. Cortés. V. también C. 57:25.

³ Es decir, a tu favor y en tu contra.

⁴ Véase *infra* nota 7.

⁵ En C. 40:15 se llama a Dios *Raḥīm al-dara'yāt*, "el Que eleva los grados". En traducción de J. Vernet "Quien eleva las jerarquías" (cf. *El Corán*, Planeta, Barcelona, 1991).

ascender las balanzas de los desgraciados (*ašqiyā'*) con la ligereza (*jiffa*)⁷ de sus obras hacia lo más alto (*a'la*) para abatirlos luego en el Siyîyîn⁸ hacia "lo más bajo de lo bajo (*asfal sāfilîn*)"⁹.

Él es así mismo el Degradador y Exaltador de Sus amigos (*awliyā'*) y el Degradador-Exaltador de Sus enemigos (*a'dā'*).

Él es el que abate a todo ser rebajado (*majfūd*) existente en el cosmos (*ālam*), ya sea en este plano de existencia del mundo (*dunyā*) o en el Postrero (*ājira*), tanto en el dominio sensible como en el inteligible, y Él es el que exalta a todo ser elevado (*marfū'*)¹⁰ existente en el cosmos (*ālam*) tanto en el plano de existencia en este mundo (*dunyā*) como en el Postrero (*ājira*), ya sea en el dominio sensible o en el inteligible.

⁶ Término escatológico del Corán: "¡No! La Escritura de los justos está, ciertamente, en Illiyyun. / Y ¿cómo sabrás qué es Illiyyun? / Es una Escritura marcada (*kitāb marqūm*), / que verán con sus propios ojos los allegados (C. 83: 18-21)".

La raíz de este nombre propio es *ʿalī*, 'alto', y denota pues altura. DAE traduce 'Illiyyūn por "último cielo" y "ángeles".

⁷ Alusión a C. 7:9, 23:103, 101:8, donde figura la expresión *man jaffat mawāzīnu-hu*, "el autor de obras ligeras", es decir, "obras de poco peso", "aquél cuyas obras pesen poco", opuesta en los tres casos a la expresión *man taqulat mawāzīnu-hu*, "aquél cuyas obras sean de peso" (cf. C. 7:8, 23:102, 101:6).

"La pesa ese día dirá la Verdad. Aquéllos cuyas obras pesen mucho serán los que prosperen, / mientras que aquéllos cuyas obras pesen poco perderán, porque obraron impiamente con Nuestros signos". C. 7:8-9. Trad. Cortés.

⁸ Este término se menciona en el Corán como nombre propio en contraposición a 'Illiyyūn: "¡No! La Escritura de los pecadores está, ciertamente, en Sichchín. / Y ¿cómo sabrás qué es Sichchín? / Es una Escritura marcada (*kitāb marqūm*). Ese día, ¡ay de los desmentidores...! (C. 83:7-10)". El nombre de acción de la misma raíz, *saʿn*, significa "encarcelamiento, prisión" según DAE, donde se traduce el adjetivo *siyîyîn* por "perpetuo, violento". Sobre cielos, infiernos y moradas del paraíso, v. Asín, *Escatología*; al-Ašʿarī, *K. Šaṣarāt al-yaqīn*, intr., ed. y trad. de Concepción Castillo, Madrid, 1987; y *El Libro de la Escala de Mahoma* (trad. del latín), Siruela, Madrid, 1996.

⁹ Expresión tomada de la aleya: "Hemos creado al hombre en la mejor complexión (*aḥsan taqwīm*). Luego lo hemos vuelto lo más bajo (*asfal sāfilîn*)" (C. 95:4-5).

¹⁰ Esta palabra, *marfū'*, como término gramatical significa "(puesto) en nominativo". El término anterior, *majfūd*, significa "(puesto) en genitivo".

3. Adopción (*tajalluq*):

Si el siervo (1) rebaja a quien Allāh rebaja, aunque éste *a quien rebaja, desde la perspectiva mundana*, sea de muy elevada condición (*marfūʿ*), tenga enorme autoridad, ocupe un alto cargo y esté dotado de penetrante elocuencia, entonces es el Degradador (*al-Jāfīd*)¹¹ en cuanto a revestimiento (*tajalluq*).

Por otra parte, si el siervo (2) exalta a aquel a quien Allāh exalta, aunque *por lo que se refiere a las cuestiones mundanas* esté humillado (*majfūd*), sea considerado insignificante (*ḥaqīr*) y despreciable (*muhān*) entre su propia gente y, al parecerles indigno de atención, esté desprotegido, entonces es el Exaltador (*al-Rāfīʿ*) en tanto que revestido *de la cualidad de este nombre*.

Tiene necesidad *para esto* de una develación (*kašf*) por la cual sepa lo que ante Allāh -Enaltecido sea- es elevado (*rafīʿ*) o bajo (*wadīʿ*), *ya que* el siervo sólo se reviste de los rasgos de estos nombres como resultado de tal develación, de modo que no todo el que ejerce un efecto de elevación (*rifʿa*) o su contrario en el cosmos (*ʿālam*) está revestido (*mutajalliḡ*) *de las cualidades de estos nombres*.

¹¹ V. *supra* 22-3, nota 17.

(25-26) AL-MU'IZZ AL-MUDILL

**EL ENNOBLECEDOR Y EL ENVILECEDOR
EL HONRADOR Y EL HUMILLADOR**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él para *poder* ensalzar el honor (*ḡāh*) de quien se apoya en ti y para *poder* rebajar (*idlāl*) a quien se vuelve soberbio con respecto a Allāh, no *al que es altivo* contigo.

2. Realización (*tahaqquq*):

El Ennoblecador es Quien confiere honor (*mufīd al-ʿizz*) a quien se apoya en Él, por humilde y bajo (*dalīl*) que sea; y el Humillador es el que viste de ignominia (*mulbis al-dill*) a quien se vuelve engreído con Él, por muy poderoso y distinguido (*ʿazīz*) que sea.

3. Adopción (*tajalluq*):

Cuando el siervo se torna inaccesible, *resguardando su alma (nafs)* por medio *de la fuerza* de su propia aspiración *espiritual (himma)* y no por medio de una causa externa (*sabab ḡāhir*), *dícese entonces que es ʿazīz*, "poderoso, inaccesible, noble", y cuando otro es honrado y engrandecido a causa de él -al dirigirle *el siervo* su pensamiento activo (*jāṭir*)¹ y *el influjo de su aspiración (himma)* hasta cubrirlo de tal honor que por él *verdaderamente* le exalta-, *dícese entonces que es ennoblecador*

¹ Aquí en el sentido de pensamiento creativo de buena voluntad.

(*mu'izz*) quien así le honra, *infundiendo en el otro tal respeto hacia sí mismo*. De manera análoga sucede con el nombre al-Muḍill².

Mas entiéndase que si esto u otra cosa influye en él³, no es entonces verdaderamente ennobecedor (mu'izz) aunque tenga recurso y apele a las propiedades (ahkām) de este atributo (ṣifa).

En la totalidad de los revestimientos (*tajalluqāt*) es imprescindible *el recurso permanente a la balanza de la Ley revelada (mīzān mašrūʿ)*, de modo que cuanto se venga abajo *en la pesada* no es entonces cosa procurada (*maqṣūd*)⁴ por la Gente de la Vía de Allāh en la adopción de los rasgos de los nombres (*tajalluq bi-l-asmāʾ*).

² En el ms. I. fol. 8b, se explica en una anotación: "Es decir, cuando *el siervo* rebaja el honor de otro en razón del *verdadero* honor, dirigiéndole *la buena voluntad* de su pensamiento creativo (*jātir*) y *el influjo* de su aspiración (*himma*) hasta cubrirlo de tal humillación que por ella *verdaderamente* le degrada, *dícese entonces que* es degradador (*mudill*) quien así le humilla".

³ Si esta práctica deja huella en el siervo, es decir, si le resulta excitante o le produce satisfacción personal, o si depende de factores y motivaciones externos, entonces el siervo está condicionado por intenciones secundarias y no es propiamente *mu'izz*, pues una de las condiciones de la adopción es el desprendimiento personal, su carácter "desinteresado".

⁴ Es decir, cualquier cosa que no cumpla las condiciones de la Ley es descartada como propósito (*maqṣūd*) en el revestimiento. Emplea Ibn ʿArabī el verbo *ijtalla* que significa también "avinagrarse, desvirtuarse". Todo aquello que se "avinagra" y resulta perturbador cuando se contrasta con la revelación queda eliminado como finalidad.

(27-28) *AL-SAMĪʿ AL-BASĪR*

**EL OIDOR, EL VEEDOR
EL OMNIOYENTE, EL OMNIVIDENTE**

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él para *adquirir* la plena capacidad de estas dos facultades de modo absoluto (*itlāq*) sin restricción (*taqyīd*).

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Oidor absoluto (*al-Samīʿ al-mutlaq*) es el que percibe (*mudrik*) todo lo audible (*masmūʿ*) dondequiera que sea, y el Veedor *absoluto* es el que percibe todo lo visible (*mubṣar*) dondequiera que sea, sin ningún límite determinado (*ḥadd maʿlūm*) de proximidad o lejanía, *tanto en el plano de la existencia (wuḥūd) como en el plano de la inexistencia (ʿadam)*.

3. Adopción (*tajalluq*):

Consiste en que se establezca al siervo en el provecho (*iktisāb*) de la plena capacidad de estas dos facultades *auditiva y visual* de modo incondicionado, sin restricción (*taqyīd*) o limitación (*taḥdīd*) *espacio-temporal* alguna, para que así escuche lo que se *le* ha ordenado que escuche y obedezca y para que vea como se ha ordenado que vea y considere, ya sea como *libre delegación (nadb)* o *como imposición con obligatoriedad (wuḥūb)*.

Así pues, si el siervo realiza estos atributos (*nu'ūt*), Allāh -Enaltecido sea- le ama, y cuando Allāh le ama, Él es su oído (*sam'*) y su vista (*baṣar*), según se manifiesta en el fidedigno hadiz *al que ya nos hemos referido*¹.

Y por quien ve y escucha realmente (*bi-ḥaqq*), *es decir, quien ve y escucha "a Dios y por Dios" cuando Dios es su oído y su vista*, ninguna cosa audible o visible teme².

¹ Sobre este hadiz, v. 4-3, nota 3.

² Aquí hay un complejo juego de significaciones. La palabra *ḥaqq* significa "verdad, corrección, realidad", etc. También es un nombre de Dios, *al-Ḥaqq*, 'la Verdad', 'la Realidad'. Las expresiones ver y oír *bi-ḥaqq* pueden traducirse por ver y oír "realidad", "con derecho", "verdaderamente", "con corrección", "con veracidad", etc. *Ḥaqq*, aspecto divino, se contrapone a *jalq*, aspecto creatural. El texto implica que a quien ve y escucha a Dios por medio de Dios nada audible o visible se le oculta.

(29) *AL-HAKAM*

EL JUEZ, EL ÁRBITRO

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él para que te favorezca con el *conocimiento del* misterio del Destino (*sirr al-qadar*)¹ y de Su gobierno (*tahakkum*) sobre las cosas creadas (*jalā'iq*).

2. Realización (*tahaqquq*):

El Juez (*al-Hakam*) es aquel a quien corresponde decidir el Decreto (*qadā'*) y la predeterminación (*qadar*) de modo absoluto.

El Decreto (*qadā'*) precede a la resolución (*hukm*) desde la eternidad sin principio (*azal*). La predeterminación (*qadar*) es la determinación del momento (*ta'yīn al-waqt*) y la resolución (*hukm*) es la exteriorización del decreto (*izhār al-qadā'*) -en lo decretado (*maqḍī*) y en aquel a quien el decreto afecta (*maqḍī bi-hi*) en la circunstancia de su existencia- en el momento predeterminado (*taqdīr*) en virtud de Su precedente Decreto.

¹ V. la expresión "el misterio del destino" en *Fut.* II, p. 573, l. 20, referida al Eje espiritual (*qutub*). Cf. *SPK*, p. 412, nota 13.

"El Eje (*qutub*) es el Siervo de Allāh, el Siervo del Reunidor (*'abd al-ŷāmi'*), a quien califican todos los nombres tanto en adopción (*tajalluq*) como en realización (*tahaqquq*), y es el espejo de la divina Realidad (*al-Haqq*), el lugar de manifestación (*ma'īlā*) de los santos atributos y de las divinas epifanías (*mazāhir*), el Dueño del instante, la Esencia del tiempo, el Secreto del destino...". Cf. *Fut.* II, p. 573, lss. 20-21.

3. Adopción (*tajalluq*):

Cuando te sea dada la posibilidad de conciliar las causas secundarias (*asbāb*) que conjuntamente llevan a alcanzar *la morada correspondiente* a este nombre, de modo que apliques la correcta disposición de la Ley tanto en tu *propia* esencia (*dāt*) - entre tú y tu propia alma-² como en otros, y juzgues a favor de la Verdad (*al-Haqq*)³ por encima de ti mismo, y juzgues también a favor del cosmos (*‘ālam*) en contra de ti mismo, sin jamás juzgar a tu favor en contra de nadie, entonces la cosecha de tu fruto consistirá en la asimilación (*tahṣīl*) de *la cualidad* de este nombre en tu ser esencial (*dāt*), de modo que el nombre se convierta en característica (*wasf*) suya.

Él mismo es quien ha pedido *que se le conceda* este don en la *necesidad* de su dependencia (*ta‘alluq*), de modo que pueda disponer las cosas y pronunciarse sobre ellas según la disposición de Allāh, contemplando (*mušāhada*) el Decreto (*qadā’*) de Allāh en los momentos que *para cada cosa* ha predeterminado (*taqdīr Allāh*), y todo ello a partir de un *directo* testimonio presencial (*mu‘āyana*) y de una verificación *personal* (*tahqīq*). Así pues, si un día fueras erigido árbitro (*ḥakam*) en virtud de Su Palabra -Enaltecido sea- "nombrad un árbitro de su familia [...] (C. 4:35)"⁴, sabe entonces que Allāh -Enaltecido sea- te ha puesto a prueba (*ibtīlā’*) al

² Es decir, en tu interior.

³ V. *supra* 27-3, nota 2.

⁴ El texto completo de la aleya dice así: "Si teméis una ruptura entre los esposos [lit. 'entre ambos'], nombrad [lit. 'enviad'] un árbitro (*ḥakam*) de la familia de él y otro de la de ella. Si desean reconciliarse, Dios hará que lleguen a un acuerdo. Dios es omnisciente, está bien informado". Trad. Cortés.

En el comentario a este nombre emplea Ibn ‘Arabī dos veces el verbo *waffaqa* (forma II de raíz *w-f-q*) usado en al final de esta aleya: *in yurīdā iṣlāḥ^{an} yuwaffiqu-Llāhu bayna-humā*, "si ambos quieren una reconciliación, Dios hará que lleguen a un acuerdo [les conciliará]".

hacerte ocupar⁵ Su posición (*manzila*) en Su creación. Y este nombre es el que Él otorga a aquellos a quienes confiere la dignidad de vicerregentes⁶ en la tierra como prueba y como agasajo, para someterlos a prueba (*ibtīlā'*) y para honrarlos (*takrīm*).

El aspecto de Su prueba (ibtīlā') es para aquel que no juzga y dispone en conformidad con lo que *en este apartado* hemos mencionado sobre el revestimiento de la cualidad de este nombre (*tajalluq*); y *el aspecto de honor y agasajo (ikrām)* es para aquel a quien el Verdadero (*al-Haqq*) -Enaltecido sea- pone por testigo de Sí mismo (*min nafsi-Hi*) según lo que hemos mencionado.

Así es pues el Árbitro (*al-Hakam*) -Glorificado sea- y también está relacionado con este nombre el orden *gradual* de la sabiduría (*tartīb al-hikma*) que se ha manifestado por el nombre *al-Hakīm*⁷ de modo que dejamos la cuestión por ahora para tratarla más adelante en el comentario al nombre *al-Hakīm*.

⁵ Lit. 'al hacerte descender en Su creación a ocupar Su posición'.

⁶ Sobre la pluralidad de los sucesivos vicerregentes véase *Tadbīrat* (ed. Nyberg), cap. V, pp. 144-145, donde -como ya he señalado en la introducción- se menciona este tratado sobre los nombres con su título íntegro.

⁷ Aquí el verbo "se ha mostrado", "se ha revelado", puede significar, por un lado, que esta cuestión relativa a la sabiduría ha sido revelada a Ibn 'Arabī por medio del nombre *al-Hakīm* y, por otro, que la sabiduría -y el orden de sus sucesivos grados- se ha manifestado en el cosmos por mediación de este mismo nombre. Si únicamente hubiese querido decir que lo referente a esta cuestión se ha comentado en el apartado sobre el nombre *al-Hakīm* no hubiera empleado el perfectivo, ya que el correspondiente capítulo es posterior.

(30) *AL-‘ADL*

EL JUSTO, EL EQUITATIVO

1. Dependencia (*ta‘alluq*):

Tienes necesidad de Él para alcanzar *la morada de la justicia*¹ y para *poder* determinar en qué circunstancias es oportuno hacer justicia².

2. Realización (*tahaqquq*):

La justicia (*‘adl*) consiste en tomar partido (*mayl*) (1) a favor del derecho establecido por la ley o verdad legítima (*ḥaqq ḥukmī*) y (2) a favor del deber que impone la sabiduría o verdad sapiencial (*ḥaqq ḥikamī*), así como la injusticia (*ḡawr*) consiste en apartarse (*mayl*) de estas dos verdades. Ambas *-justicia e injusticia-* son pues una inclinación (*mayl*)³. Por ello no puede haber sino una *sola* inclinación distintiva (*mayl jāṣṣ*) *que caracteriza la justicia* y consiste en dar a cada cual lo que

¹ Lit. "para conseguirla", pues *‘adl* significa también 'justicia', 'equidad', 'rectitud'. Por tanto, podría traducirse "tienes necesidad de la Justicia para lograr adquirir la justicia...".

² Lit. "para determinar los lugares de su administración (*taṣrīf*)", es decir, para saber concretar dónde, cómo, cuándo y por qué ha de intervenir el siervo en la aplicación de la justicia.

³ Hay aquí una alusión a la balanza, cuyo fiel se inclina hacia el lado de la justicia o hacia el otro lado. Ambas tendencias son "inclinación" de un mismo fiel. Por ello dice el autor: "Ambas son 'inclinación' (*mayl*)".

La Balanza (*mīzān*), según comentario de Sitt al-‘Aḡam, es el símbolo de la Justicia (*‘adl*). Cuando Dios ordena al Hombre Perfecto que alce la balanza (v. *infra* 46-3), el acto de alzarla indica que el Hombre Perfecto queda, tras ello, obligado a la Justicia con carácter universal. Cf. Sitt al-‘Aḡam, *Kaṣf al-kunūz*, ms. Ayasofya 2019, fol. 203a-b.

por derecho le corresponde (*ʿiṭā' kulli dī ḥaqqⁱⁿ ḥaqqā-hu*)⁴ tras la previa petición⁵ por parte de aquel que merece y requiere tal derecho (*mustahiqq li-ḥaqq*), solicitándolo bien sea por la petición verbalmente articulada (*ṭalab bi-nuṭq*), bien sea por su estado interno (*bi-l-ḥāl*), o bien porque se actualice la condición (*ḥuṣūl al-ṣart*) oportuna, si es que lo requerido estuviera sujeto a condición de tiempo, lugar o estado⁶.

3. Adopción (*tajalluq*):

Consiste en que tomes partido por la justicia (*ḥaqq*)⁷ según lo que hemos comentado, pero por la causa de la divina Verdad (*al-Ḥaqq*) y no por ti mismo, ya que, así como tú pides al Verdadero (*al-Ḥaqq*) justicia (*ʿadl*) en Su juicio (*ḥukm*) sobre ti, así pide Él de tu parte justicia en el juicio sobre Él con relación a lo que de Él pides, según el límite de lo que ha legislado para ti.

Consiste esta adopción así mismo en que luego cumplas y ejecutes en el cosmos (*ʿālam*) este atributo, según esta dirección (*naḥw*).

Quien es de esta guisa se ha revestido, así pues, de Su nombre 'el Justo' (*al-ʿAdl*).

⁴ Según Ibn ʿArabī *ḥaqq* en sentido de 'justicia', (*ʿadl*), es un atributo del Hombre Perfecto "que da a cada cual lo que en justicia (*ḥaqq*) le corresponde, así como Allāh "ha dado a cada cosa su creación (*jalq*) (C. 20: 50)". *Fut. III*, p. 398.

⁵ Lit. 'tras la existencia de la petición' o 'tras encontrar la búsqueda-necesidad' (*wuṣūd al-ṭalab*).

⁶ Tres modos de solicitud (*ṭalab*): verbal, tácita y circunstancial: (1) la petición explícita acompañada de formulación verbal (ya sea externa o interna); (2) la petición implícita de lo que requiere el estado espiritual del solicitante; (3) la inmediata petición de lo que una circunstancia requiere al darse la condiciones para ello. V. *supra* 19-3, nota 12.

⁷ Es decir, por el derecho legítimo, por la verdad revelada.

(31) *AL-LATĪF*

EL SUTIL

EL BONDADOSO, EL BENEVOLENTE, EL AGRACIADOR

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Exaltado sea- para que te descubra (*itlā'*) el aspecto velado de Sus favores (*afḍāl*), de modo que estés agradecido, y para que te de a conocer Su ardid (*makr*), de modo que estés en guardia.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Sutil es el que en Su Esencia (*dār*) está oculto (*al-jafī*), de modo que no puede ser aprehendido, y en Su acción (*fi'l*) oculto permanece, de modo que no se *Le* pueda contemplar.

El Sutil hace llegar sus benignas ayudas (*marāfiq*) de tal modo que no se perciban¹.

3. Adopción (*tajalluq*):

Consiste en que se establezca al siervo en *la morada de la permanente* rememoración interior (*dīkr al-nafs*)² y en la adoración (*'ibāda*) *propia* del secreto

¹ Así pues, al-Latīf es 'inaprehensible', 'invisible' e 'imperceptible' en el sentido de que no puede captarse en esencia, no puede contemplarse en acto y pasa desapercibido cuando manifiesta los efectos de su gracia.

² También podría vocalizarse *nafas*, 'aliento', en lugar de *nafs*. El recuerdo permanente del alma, es decir, la conciencia profunda de sí mismo (*dīkr al-nafs*) junto con la incesante invocación interna - por oposición a la invocación externa de la lengua- está relacionado en cualquier caso con la

*íntimo (sirr) del corazón, liberado de los impulsos y las pasiones de su alma*³, y cuánto más de cualquier otra cosa.

*Consiste así mismo en que el siervo haga llegar aquello que es benéfico (maṣāliḥ) a quienes tienen necesidad de ello y son aptos para percibirlo*⁴, sin que éstos tengan conocimiento de que es él quien se lo hace llegar, ya sea en el plano sensible o en el plano inteligible, tanto por lo que se refiere a la creación (*jalq*) como por lo que se refiere a la Realidad (*al-Ḥaqq*)⁵.

Cuando *el fiel* haya hecho esto, entonces se habrá revestido *de la cualidad de este nombre* y esta adopción (*tajalluq*) le brindará el conocimiento de los misterios divinos (*al-asrār al-ilāhiyya*) y de los secretos (*jafāyā*) de las disposiciones (*aḥkām*) *de Allāh* en Su creación (*jalq*).

Y bajo este nombre están incluidos *los nombres* el Omnicompasivo y el Misericordioso (*al-Raḥmān al-Raḥīm*) y lo que ambos contienen.

'rememoración del aliento' (*dīkr al-naḥās*) que puede entenderse en varios sentidos: la atención consciente a la propia respiración, la invocación de un nombre de Dios al ritmo de la respiración, la conciencia de la incesante renovación de la creación a cada aliento (*bi-l-anḥās*).

³ O bien, más simplemente, "y en la secreta adoración con dejamiento de sí...". La profunda adoración es secreta incluso respecto a la propia alma ¡cuánto más con respecto a otro!

⁴ Lit. "haga llegar las cosas buenas a sus dueños (*arbāb*)".

⁵ El Šayj dice: "Aunque el cosmos sea múltiple, *todo* retorna a una única esencia (*ʿayn waḥida*)" -y sigue con un verso: "Todo lo que hay en *el plano* de la existencia es *ḥaqq*; todo lo que hay en *el plano* de lo visible es *jalq*". Cf. *Fut.* III, p. 306.

(32) *AL-JABĪR*¹

**EL INFORMADO, EL ENTERADO, EL SAGAZ CONOCEDOR
EL EXAMINADOR, EL QUE PONE A PRUEBA**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Exaltado sea- para que te haga conocer (*ilā'*) lo que en Su *omnisciencia* (*'ilm*) sabe sobre ti antes de que se haga efectivo.

2. Realización (*tahaqquq*):

Está expresada en estos pasajes coránicos: "Hemos de probaros de modo que sepamos quiénes de vosotros se esfuerzan y perseveran con paciencia, y para comprobar las noticias *que tenemos* de vosotros" (C. 47:31) y "para comprobar quién de vosotros obra mejor" (C. 11:7)².

Él sabe ya *en su omnisciencia* lo que ha de ser, pero luego tiene lugar la comprobación experimental (*ijtibār*) por la que aquello a lo cual estaba vinculada desde siempre la presciencia divina (*'ilm*)³ *de modo latente* se manifiesta exterior y

¹ Dios recibe en el Corán el apelativo de *jabīr* en 22 ocasiones. Cf. *Concordancias...*, p. 710. En el ms. E (fol. 15a) figura una nota que reproduce con omisiones un pasaje de la 'Presencia del conocimiento experiencial' (*ḥaḍrat al-jibra*), cf. *Fut.* IV, p. 339, líneas 15-20.

² En dos pasajes coránicos figura esta misma frase: "Es Quien ha creado la muerte y la vida para probaros, para ver quién de vosotros es el que mejor se porta [...] (C. 67:2)". "Él es Quien ha creado los cielos y la tierra en seis días, teniendo Su Trono en el agua, para probaros, para ver quién de vosotros es el que mejor se comporta [...] (C. 11:7)". Trad. Cortés.

³ Según Ibn 'Arabī "el saber depende de su objeto", lit. "sigue a lo sabido", es decir, el objeto de conocimiento precede al conocimiento que de él pueda tenerse y lo determina. Por ello emplea el autor la expresión "aquello a lo cual estaba ya relacionado o de lo cual dependía (*ta'alluq*) el saber", es decir, las entidades inmutables -objeto de la eterna omnisciencia divina- en el estado de latencia propio de la 'inexistencia potencial' (*'adam*) o 'existencia en potencia'. Sobre este tema, v. *Fuṣūṣ*, p. 96.

efectivamente a aquel que está sometido a esta prueba (*ibtilā'*). De este modo, Su saber -*el conocimiento propio del Bien Informado (al-Jabīr)*- depende (*ta'alluq*) de aquello -*del objeto de conocimiento que constituye la prueba*- en cuanto a lo que es efectivamente en tanto que ente actual (*kā'in*), no con relación a lo que será su entidad latente cuando llegue al estado de ser ente actual (*kawn*)⁴.

Así pues, en virtud de esta relación (*ta'alluq*) de reconocimiento y comprobación que tiene por objeto lo engendrado se Le llama 'Jabīr'.

3. Adopción (*tajalluq*):

No puede tener el siervo experiencia (*ijtibār*) alguna con relación a ningún ser engendrado (*kawn*) respecto al cual no tenga alguna pretensión (*da'wā*), pues sólo cuando tiene una pretensión puede resultar evidente al siervo cuál es su experiencia (*ijtibār*) con respecto a tal pretensión.

Por el saber (*'ilm*) obtenido como resultado de esta comprobación experimental (*ijtibār*) se llama a quien lo adquiere 'conocedor' (*jabīr*).

A este respecto se lee en el Corán: "¡Que Allāh te perdone!⁵ ¿Por qué les has dispensado [de la lucha] antes de que fuera claro para ti quiénes son verídicos y supieras quiénes son los que mienten? (C. 9:43)". Y esto se refiere al saber oculto (*'ilm jafī*) con relación a nosotros, no con relación a Allāh -Enaltecido sea-, con lo cual se ha establecido en la revelación la posibilidad de privarse de la información (*mujābara*)⁶ resultante de la experiencia.

⁴ Ya que esta modalidad de conocimiento es propia del Omnisciente (*al-'Alīm*), no de al-Jabīr.

⁵ Esto va dirigido al Profeta, cuya pecabilidad -según J. Cortés- se admite aquí.

⁶ Es decir, la posibilidad de dejar de recurrir -al no realizarla- a la información que brindaría determinada experiencia. Por otro lado, podría entenderse que en este pasaje se manifiesta el carácter restringido de la comunicación (*mujābara*) entre Dios y el Profeta, pues Dios en Su omnisciencia no le había conferido el conocimiento inmediato de la distinción entre los sinceros e insinceros sino que le había ofrecido la posibilidad de obtener este conocimiento de modo experimental.

(33) *AL-HALĪM*

EL INDULGENTE, EL CLEMENTE, EL MANSO

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él -Exaltado sea- para lograr llevar a buen término la aspiración (*imḍāʾ al-himma*) espiritual y para conseguir la capacidad de autodomínio (*tamakkun*) y el poder operativo (*iqtidār*) necesarios para hacerla efectiva (*fiʿl*) en la dirección correcta.

2. Realización (*tahaqquq*):

Consiste, *por parte de Dios*, en abstenerse de ejecutar el castigo que corresponde a una vileza (*dilla*), especialmente cuando ésta se manifiesta *en el siervo* a pesar de *tener éste* la capacidad de autodomínio (*tamakkun*) y el poder (*iqtidār*) necesarios para evitarla.

3. Adopción (*tajalluq*):

En lo mismo *que la realización -pero por parte del siervo-* consiste el revestimiento *de la cualidad de este nombre* (*tajalluq*).

(34) AL-‘AZĪM

EL INCONMENSURABLE, EL MAGNIFICENTE, EL INMENSO
EL EMINENTE, EL GRANDIOSO

1. Dependencia (*ta‘alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para llegar a ser eminente (‘azīm) ante a Él, no ante lo engendrado (*kawn*) a menos que seas emisario (*muballig*) de Allāh por orden (*amr*) *Suya*¹, en cuyo caso es preciso que afrontes la misión con la debida reverencia (*ihtirām*) y dejes constancia de tu eminencia (‘azama)² en los corazones de quienes escuchan para que el mandato (*amr*) de Allāh sea recibido con veneración (*hurma*) y considerado inviolable, de modo que en este intento (*ṭalab*) -en la cual está implícita la necesidad (*iftiqār*) que tienes de Él- estés siempre, en tanto que mensajero, procurando la magnificación del Verdadero (*ta‘zīm al-Ḥaqq*) en el mundo creado (*kawn*), y no la magnificación (*ta‘zīm*) de ti mismo.

2. Realización (*taḥaqquq*):

La Grandiosidad (‘azama) en sentido absoluto sólo pertenece a Aquel a quien corresponde el nombre de la divinidad (*ulūhiyya*), aparte de lo cual sólo puede darse una magnificación relativa (*ta‘zīm idāfī*) que consiste en la adopción (*tajalluq*), por parte del siervo, de este atributo divino³.

¹ O bien, "que tengas que transmitir algo/una orden de parte de Allāh".

² Es decir, de la grandeza e importancia de tu misión en tanto que transmisor.

³ Alusión a la aleya coránica en que dice Dios dirigiéndose al Profeta: "Tú eres de carácter eminente (*juluq ‘azīm*)" (C. 68:4). El término *tajalluq*, nombre verbal de forma quinta de la misma raíz (*j-l-q*) que los términos *juluq* y *jalq*, significa de hecho la adquisición por parte de la 'creatura' (*jalq*)

[3. Adopción (*tajalluq*)]:

La grandiosidad (*ʿazama*) es pues un estado (*ḥāl*) que se da en el magnificado (*muʿazzam*), mas no *necesariamente* en quien magnifica (*muʿazzim*), pues quien magnifica puede en ocasiones estar en esa posición (*manzila*) de *eminencia* y no estar en ella en otras ocasiones.

Dijo el Príncipe de los creyentes, Hārūn al-Rašīd⁴:

- (1) Las tres amables doncellas
que mi rienda (*ʿinān*) han dominado
 en cada parte y rincón
 de mi corazón habitan.
- (2) ¿Qué es lo que a mí me sucede
 que obedeciéndome todos
 a ellas *tres* obedezco
 que se resisten a mí?

por excelencia -es decir, el ser humano-, del 'carácter' (*juluq*) de un nombre. La adopción creatural de un rasgo de carácter divino como la grandiosidad (*ʿazama*) es necesariamente un añadido (*idāfa*) en virtud de la cual el siervo se reviste de ese carácter de modo relativo.

⁴ Sobre este célebre califa abasí (786-809), v. *EP*. Estos versos -de los cuales no se halla referencia en las traducciones de Asín o Gloton luego mencionadas- pueden encontrarse en la antología de Muḥammad Ibn Šākir al-Kutubī, *Fawāt al-wafayāt* -ed. Iḥsān ʿAbbās, Dār Šādir, 1973, Beirut, vol. IV, p. 226; ed. Muḥammad Muḥyī-l-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd, El Cairo, 1951-53, vol. II, p. 617-, donde la autoría de los versos se atribuye en efecto al califa Hārūn al-Rašīd. Sobre la historia de la canción castellana de "las tres morillas", v. J. Ribera, "La música de las cantigas", *Disertaciones y Opúsculos*, Madrid, 1928, p. 87.

- (3) No puede ser otra cosa:
 el poder de la pasión (*sulṭān al-hawā*),
 sobre el cual tienen dominio,
 es más fuerte que mi imperio⁵.

⁵ Están estos versos en metro *kāmil* trímetro cataléctico regular con rima en *-ānī*. El primero es el primer verso de la composición original (*maṭlaʿ*), ya que el primer hemistiquio también rima.

El primero de estos versos es separadamente citado y comentado en detalle por Ibn ʿArabī en *Fut.* II, pp. 329-330. V. trad. Asín, *Islam...*, pp. 472-473, y trad. Gloton, *Traité de l'amour*, pp. 79-80. Dice Ibn ʿArabī en este pasaje antes del verso: "Conviene que sepas que el amor no admite asociación; pero esto, únicamente cuando la esencia del amante es simple e indivisible, pues cuando es compuesta, ya cabe que su adhesión amorosa tenga objetos varios: sean éstos tan sólo aspectos diferentes, sean varias cosas concretas en las cuales existan aquellas razones diferentes. En estos casos, el hombre puede ya amar a varios objetos, pues siendo posible que ame a más de uno, cabe igualmente que ame a muchos. Y en este sentido dijo el Príncipe de los creyentes: [... Y tras citar el verso sigue diciendo:] He aquí un amante que ama a tres; y, sin embargo, no deja de haber su misterio en las palabras "... mi rienda" en singular, en vez de suponer varias riendas para estas sus amadas. Con ello da a entender que su amor, aunque es algo compuesto, sin embargo, no ama más que una sola cualidad, que para él existe en esas tres jóvenes, es decir, que se encuentra en la individualidad de cada una de ellas. Así lo confirma la terminación del verso: "y en todos los rincones de este mi corazón las tres habitan"; porque si él amase, de cada una de las tres, una cualidad que en las otras no existiera, seguramente que la rienda, de la cual una tirase, sería distinta de la rienda de las otras, y así también, el lugar que la una ocupase en su corazón no sería el mismo que las otras ocupasen. Luego es un solo amante que ama a un solo objeto; pero este único objeto amado existe en varios seres concretos; y en este sentido y por esta razón, ama a varios". (Trad. Asín, *Ibid.*, pp. 472-73).

Los tres versos aparecen también, citados esta vez conjuntamente, en *Fut.* II, cap. 78, p. 113 (*Fut.* XII:500), donde también atribuye su autoría a Hārūn al-Rašīd. Trata allí el Šayj acerca del amor en respuesta a la cuestión 116 -de las 155 formuladas por Ḥakīm Tirmidī (sobre este cuestionario, v. *Kitāb jaṭm al-awliyāʾ*); ed. O. Yahya, Beirut, 1965)- en que se pregunta: "¿Qué es la bebida del Amor?" (*Fut.* II, pp. 111-114).

En un pasaje dice el autor: "En ocasiones, aun siendo el amado esclavo del amante y a pesar de estar sometido a su autoridad, nos encontramos con que el amante se rebaja y humilla ante él. Mas sabemos que esto se debe al poder del amor (*ʿizzat al-ḥubb*), no al poder del amado (*maḥbūb*)". Seguidamente cita el autor estos versos y comenta a continuación: "Y en ellos el poeta ha asignado la fuerza (*quwwa*) a la pasión (*hawā*) en la expresión 'el poder de la pasión' (*sulṭān al-hawā*)". Cf. *Fut.* II, p. 113.

(35) *AL-GAFŪR*

**EL MUY PERDONADOR, EL INDULGENTÍSIMO,
EL QUE CUBRE CON VELO PROTECTOR**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que deje caer el velo (*isbāl al-sitr*) protector del perdón -que cubre las faltas- de modo general, entre tú y todo daño (*ḍarar*) cuyo efecto recaiga sobre ti, y lo tienda sobre todo aquello, de cuanto resulte censurable¹, que ha puesto en ejecución en ti, ya sea en el plano de lo sensible o en el plano de lo inteligible.

2. Realización (*taḥaqquq*):

Morfológicamente este nombre es una forma intensiva (*bunya mubālaga*)² que expresa un grado intenso en la realización (*taḥaqquq*) de la cualidad o acción que con él se significa. Dícese en un verso³:

¹ Lit. "de cuanto está relacionado con la falta reprochable (*maḍamma*)".

² Ibn ʿAṣīṣ cita en su *Comentario al Taṣrīf al-mulūk* de Ibn ʿYinnī, cinco formas de *ṣifa* o calificativo "instituido para el intensivo" (*mawḍūʿ li-l-mubālaga*): *mifʿāl*, *faʿʿāl*, *faʿʿūl*, *faʿʿil*, *faʿʿūl*. Cf. Fleisch, *Traité...*, I, p. 256, 53i.

³ Ibn ʿArabī cita este verso para ejemplificar la distinción gramatical entre *gaffār* y *gafūr*, por analogía con los términos *ḍarrāb* y *ḍarūb*. Este verso, en metro *ṭawīl*, ha sido recurrente cita probatoria en tratados de gramática. En su edición y comentario de la obra de Ibn Hišām al-Anṣārī, *Šudūr al-daḥab*, Muḥammad Muḥyī-l-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd lo atribuye a Abū Ṭālib Ibn ʿAbd al-Muṭṭalib b. Ḥāšim, quien lo habría recitado en su elegía a Umayya b. al-Mugīra al-Majzūmī. V. *Šarḥ šudūr al-daḥab fī maʿrifat kalām al-ʿarab*, p. 393.

El Šayj cita este mismo verso con análogo propósito en *Fut.* VIII: 7 y XI: 145. En *Fut.* VIII, p. 51, dice respecto al término *darūb* del verso: "y está en forma *faʿʿūl* para expresar intensidad (*mubālaga*) en la generosidad (*karam*)".

"Cuando estaban faltos de víveres, generosamente cortabas (*ḍarūb*)⁴ con el filo de la espada, sacrificándolos, las patas de los camellos".

Si, *en lugar de 'el que corta generosamente' (ḍarūb)*, se hubiese empleado el término *darrāb -también intensivo*, de forma gramatical *fa^cāl* al igual que *gaffār-*, 'el que corta mucho', significaría entonces que degollaba estos camellos *íntegra e indiscriminadamente*, tanto para los necesitados de víveres como para otros no necesitados.

Así pues, *en virtud de esta distinción entre los paradigmas morfológicos 'fa^cūl' y 'fa^cāl'*, el nombre al-Gafūr expresa una relación particular (*ta^calluq jāṣṣ*) por la cual se distingue de al-Gaffār⁵.

3. Adopción (*tajalluq*):

La adopción de este nombre se da según la misma definición de la realización (*ḥadd al-taḥaqquq*), ya que la realización (*taḥaqquq*) es la ciencia (*ilm*) que de él se tiene y el revestimiento (*tajalluq*) es la recepción de su efecto⁶.

⁴ *Ḍarūb* -palabra del mismo esquema morfológico (*fa^cūl*) que *gafūr-* significa aquí 'que corta'. En este caso, 'que corta con generosidad' (v. nota *supra*). Por oposición a *darrāb*, también intensivo -que significaría según desprende del comentario 'el que corta abundantemente' para todos, sin discriminación-, *ḍarūb* tiene un sentido más restringido y específico, 'el que corta generosamente', en este caso, sólo para los necesitados de provisiones.

⁵ Sobre la diferencia de los significados de ambos, v. así mismo el comentario de los nombres *al-Gaffār*, *al-Gāfir* y *al-Gafūr* en "Comentario a los nombres..." (*Šarḥ*: 16-18). Cf. *Fut.* IV, p. 322.

⁶ El autor nos brinda nuevos matices de la distinción entre 'verificación' y 'revestimiento': el *taḥaqquq* es el saber (*ilm*), el conocimiento *que se tiene* del significado nombre; el *tajalluq* es la recepción de su huella, de su influjo (*iktisāb aṭar al-ism*).

(36) AL-ŠAKŪR

EL AGRADECIDO, EL RECONOCIDO

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que no te impida estar consciente (*mulāḥaẓa*) de verLe (*ru'ya*) en *todo* aquello con lo cual te ha agraciado. En este sentido dijo *Dios* a Moisés -sobre él sea la paz-: ""¡Moisés! ¡Agrádeme con el verdadero agradecimiento (*ḥaqq al-šukr*)!". Dijo *entonces Moisés*: "¡Oh Señor! Y ¿cómo podré hacerlo?". A lo cual respondió *el Señor*: "Cuando puedas ver la gracia (*ni'ma*) procedente de Mí, Me habrás agradecido con el verdadero agradecimiento (*ḥaqq al-šukr*)"¹.

2. Realización (*tahaqquq*):

Por medio del agradecimiento (*šukr*) puede obtenerse la reservada provisión de las gracias ocultas (*ni'am jāfiyya*), la cual está guardada en el conocimiento que Él tiene de Su existencia (*wu'yūd*) -Exaltado sea- *según Su Palabra* "Si sois agradecidos, os daré más *de Mi gracia* [...] (C. 14:7)"².

¹ Es decir, que el verdadero agradecimiento es el reconocimiento de la gracia procedente de Él, el conocimiento de que la gracia *de todo cuanto se manifiesta* proviene de Él.

Ibn 'Arabī citā esta misma tradición en *Fut.* XIII: 402, p. 336, y XIV: 110, p. 179, donde él mismo nos informa de que "este hadiz ha sido transmitido por Ibn Mā'ya en su recopilación de tradiciones (*Sunan*)".

El verdadero agradecimiento es pues el agradecimiento propio del saber (*šukr 'ilmī*). Cf. *Fut.* XVI: 110.

² La aleya completa dice: "Y cuando vuestro Señor anunció: "Si sois agradecidos, os daré más [de Mi gracia]. Pero, si sois desagradecidos,... Ciertamente, Mi castigo es severo" (C. 14:7)". Trad. Cortés.

El agradecimiento (*šukr*) es una relación (*ta'alluq*) que implica un modo particular de loa (*tanā' jāss*), el cual no comprende la totalidad de la alabanza general (*umūm al-ḥamd*) y que consiste en el loor (*tanā'*) a Él por lo que procede de Él, parte de lo cual es el agradecimiento (*šukr*)³. Y éste es el lugar en que está depositado el secreto (*mawḍi' al-sirr*) que el Real (*al-Ḥaqq*) -Enaltecido sea- tenía celo por guardar, de modo que ordenó ocultarlo "[...] y ambos comenzaron a cubrirse con hojas del Jardín [...] (C. 7:22)"⁴, porque era el secreto de la existenciación (*sirr iyyād*) de las entidades latentes (*a'yān kāmīna*) y de la propagación del deleite (*sarayān al-ladda*) que penetra y se difunde en la totalidad de la constitución (*naš'a*)⁵.

3. Adopción (*tajalluq*):

El revestimiento de la cualidad (*tajalluq*) de este nombre se manifiesta externamente (*zāhir*) sin que haya en él ocultación (*jafā'*) alguna. *Consiste en lo que ordena la Palabra divina* "que seas agradecido conmigo [con Dios] y con tus padres. Yo soy el fin de todo (C. 31:14)"⁶, por la *relación de causalidad* (*sababiyya*),

³ V. *infra* nota 6.

⁴ Dice así el texto completo de la aleya: "Les hizo caer, pues, dolorosamente. Y cuando hubieron gustado ambos del árbol, se les reveló su desnudez y comenzaron a cubrirse con hojas del Jardín [...]" (C. 7:22). Trad. Cortés.

⁵ La constitución adánica del Hombre Perfecto o la constitución del cosmos donde las entidades latentes cobran existencia y gozan de su manifestación.

⁶ El texto completo de la aleya dice así: "Hemos ordenado al hombre con respecto a sus padres - su madre le llevó [dentro] sufriendo pena tras pena y le destetó a los dos años-: "Sé agradecido conmigo [con Dios] y con tus padres. ¡Soy Yo el fin de todo!" (C. 31:14)". Trad. Cortés.

Obsérvese que en el apartado anterior el Šayj ha aludido a los primeros padres, Adán y Eva, a quienes se refiere el pasaje coránico citado (C. 7:22). Hay en este comentario un trasfondo de simbología sexual que relaciona metafísicamente a la pareja adánica prototípica, que cubre la desnudez de sus órganos y -por otro lado- procrea, con el oculto secreto de la existenciación de las entidades latentes, que resulta de la interacción de las causas secundarias en el dominio de la dualidad. Téngase

es decir, en razón del vínculo causal que a ellos te une en tanto que son causa o medio de tu existencia.

en cuenta que la raíz *š-k-r* denota 'sexo femenino' y 'fertilidad'. En *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* se recogen estas acepciones del término *šakr* (escrito igual que *šukr*): *nikāḥ* ("casamiento"), *šakr al-ḥir* (en nota: *farʿ al-mar'a*, "órgano sexual femenino"). Por otra parte, el término *tanā'* es de la misma raíz léxica que *itnān*, "dos", y *tunā'iyya*, "dualismo".

(37) *AL-‘ALĪ*

EL ALTÍSIMO, EL EXCELSO, EL SUBLIME

1. Dependencia (*ta‘alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para conseguir alcanzar un grado (*dara‘ya*) tal en proximidad (*qurba*)¹ a Él que no haya un grado superior a éste que ningún otro pueda alcanzar.

2. Realización (*tahaqquq*):

El término *al-‘Alī* es una forma intensiva (*bunya mubālaga*)², de modo que significa la elevación (*‘ulū*) de *aquel a quien califica o nombra* en el grado máximo (*aqṣà*), sin contar con *el nombre al-A‘lā*, 'el Más Elevado'³.

¹ En C. 9:99 se emplea el término *qurba*, pl. *qurubāt*, traducido por Cortés como 'medio de acercarse' y por Vernet como 'ofrenda' en sus respectivas versiones del Corán. En los escritos akbaríes designa generalmente la 'proximidad' a Dios o, más concretamente, la 'Morada de la Proximidad divina', a la cual accedió Ibn ‘Arabī en el año 597/1200 (cf. *Fut. II*, p. 261) y a cuya realidad consagró un tratado independiente *K. (Maqām) al-qurba* (RG:414) -v. *Rasā’il*, ed. Hyderabad- y varios capítulos de *Fut.* (cf. RG:14).

² Es decir, una forma gramatical de superlativo, que expresa una cualidad en grado superlativo. V. 35-2.

³ Elativo de *‘alī*. Si se traduce *bi-jilāf* por 'a diferencia de' (v. 40-2, donde se emplea con este mismo sentido, y v. también *Kabīr*, 38-2), se entiende *‘Alī* como superlativo que supera la comparación entre 'alto' y 'más alto' a diferencia de *al-A‘lā* que, por su implícito valor comparativo ('el que es Más Alto *que otro*') sí establecería una relación de comparación. En apoyo de esta lectura cabe señalar que en el Corán sólo se emplea el nombre *al-A‘lā* -que únicamente figura en la lista de *A‘maš-* como calificativo de *Rabb*, 'Señor' (cf. C. 79:24, 87:1 y 92:20). Sobre estos y otros nombres de raíz *‘-l-y*, v. *Noms*, pp. 206-207.

Si se entiende que la expresión *bi-jilāf* significa aquí 'sin contar con...', entonces el elativo *al-A‘lā* habría de entenderse como superlativo "el Elevadísimo por encima de todo lo demás" con respecto al cual no cabe comparación alguna, en sentido análogo al del elativo en la fórmula *Allāhu akbar*, 'Dios es grandísimo por encima de todas las cosas y de toda comparación' -sentido

Así pues, si se atribuyera *el nombre* 'el Altísimo' a lo que está por debajo del grado máximo *de elevación*, no se estaría aplicando con propiedad *stricto sensu*, lo cual puede decirse de la totalidad de las relaciones (*nisab*) con las cuales es válido calificar al Altísimo (*al-ʿAlī*) por *Su* elevación (*ʿulū*) por encima de todo existente (*mawʿūd*), tanto en plano de lo inteligible como en el plano de lo sensible.

3. Adopción (*tajalluq*):

Al que de entre los demás seres humanos (*bašar*) consigue supremacía⁴ en los más sublimes objetos (*maʿālī l-umūr*), se hace con la preeminencia en las cuestiones relativas al conocimiento (*mutaʿalliqāt al-ʿilm*), destaca sobremanera en *la adquisición* de los más nobles rasgos de carácter (*makārim al-ajlāq*) y sobresale en *la capacidad* de sumergirse (*gawṣ*) en las sutilezas de la *profunda* comprensión (*daqāʾiq al-fuhūm*), a tal siervo *revestido de la cualidad de este nombre* es adecuado llamarle 'altísimo' (*ʿalī*).

trascendente- y no sólo 'Dios es más grande' que establece una equívoca comparación.

De esta otra lectura del texto -no exento de cierta ambigüedad- se desprendería que *al-Aʿlā*, en tanto que elativo de la forma intensiva *al-ʿalī*, es 'el más Exaltado por encima de todo grado de elevación' siendo, pues, tan elevado como el grado máximo correspondiente a *al-ʿAlī*.

⁴ Lit. 'el que se hace con (*ḥāʾiz*) la caña de la precedencia (*qaṣab al-sabq*)', expresión figurada relativa al hecho de echar suertes con tallos de diversos tamaños.

(38) *AL-KABĪR*

**EL GRANDE, EL GRANDÍSIMO, EL MAGNÍFICO
EL SUPREMO, EL SUPERIOR**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Exaltado sea- para lograr la perfección (*kamāl*) de tu esencia (*dāt*) engalanándote (*tahallī*) con el atavío de Su grandeza (*kibriyā'*) en tu mundo (*'ālam*)¹.

2. Realización (*taharquq*):

La forma *fa'īl*² [estructura morfológica del nombre *al-Kabīr*] no establece comparación cuantitativa (*mufādala*) entre 'grande' y 'más grande'. No hay por encima de *al-Kabīr*, el Grande, otro más grande (*akbar*) que Él.

El Supremo (*al-Kabīr*) es, de hecho, el que posee el grado (*dara'ya*) de la grandeza (*kibriyā'*) de modo absoluto en proporción a lo que Su esencia requiere.

3. Adopción (*tajalluq*):

La adopción de este nombre consiste en engalanarse³ con todos los atributos de la perfección (*awsāf al-kamāl*) que son aplicables al ser engendrado (*kawn*).

¹ Puede referirse al mundo del hombre o al microcosmos humano.

² V. *supra* 37-2, nota 3. Se trata aquí de una forma intensiva que no establece parangón entre lo grande y lo más grande, sino que designa directamente al Supremo, como sucede en el caso de *al-'Alī*.

³ Es decir, "en que se adorne el alma (*tahallī l-nafs*)".

Aquel a quien son conferidos *tales atributos* es el Grandísimo (*al-Kabīr*) a quien nadie entre los seres creados (*majlūqāt*) supera en grandeza.

(39) *AL-HAFĪZ*

EL PRESERVADOR, EL PROTECTOR, EL CONSERVADOR

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Exaltado sea- para la preservación (*hifz*) de tu esencia (*dāt*) y para pedirLe la protección y apoyo (*ṭalab al-ta'yīd*) que necesitas para la preservación y el cuidado (*hifz*) de otros.

2. Realización (*tahaqquq*):

El Preservador (*al-Hafīz*) es forma intensiva¹. Él es el que preserva Su propia Esencia y preserva todo lo demás² de cuanto se opone a la armonía de lo preservado (*mahfūz*), ya sea en el orden sensible o en el inteligible.

Y no hay quien se halle en este grado (*martaba*) en virtud de su esencia (*dāt*) que no esté restringido (*muqayyad*) a un único cometido particular a excepción, entre los números, del *número* cinco, ya que este número se preserva a sí mismo y preserva, en especial, al *número* veinte³.

¹ Esto se refleja aquí en la amplitud de Su protección, pues es el Preservador de todas las cosas.

² Lit. 'lo otro que Él', es decir, a todos los seres del cosmos.

³ Aquí hay una alusión simbólica de valores numéricos. En el sistema alfanumérico convencional - en el cual se asigna a cada letra un valor-, la letra *hā'* equivale a cinco y la letra *kāf* a veinte. La >h< es pronombre sufijo de tercera persona en singular y la >k< es pronombre sufijo de segunda persona. La *hā'* (5) del pronombre *huwa* ('Él') representa simbólicamente la Ipseidad divina (*huwiyya*), la Esencia (*dāt*) incognoscible, oculta e incondicionada de Dios. Sobre el simbolismo y la significación de esta letra, v. *Fut.* I: 542-A y 543. La *hā'* también podría referirse simbólicamente a las Cinco Presencias divinas (v. Corbin, *Imaginación*, p. 412).

La letra *kāf* (20), por su parte, como primera letra de la palabra *kawn*, podría aquí simbolizar 'lo creado' y, de ahí, al Hombre Perfecto (*kāmil*). Ibn 'Arabī distingue entre la *kāf* de la esperanza, la expansión, la proximidad y la belleza, y la *kāf* del temor, la apretura, la lejanía y la majestad (cf.

Así pues, el Preservador absoluto y universal es Allāh -Enaltecido sea- y *sólo Él*.

3. Adopción (*tajalluq*):

Consiste en que se da al siervo la capacidad de ocuparse de la preservación de sí mismo y de la preservación de otros en la medida de lo que se le ha encomendado, y puede así mismo darse el caso de que preserve *algo que de otro modo sería aniquilado* por medio de la *concentración* de su voluntad creativa (*himma*), aunque *este acto de preservación por la fuerza activa del corazón* no dependa de una orden divina (*amr*)⁴. También es propio de la adopción de la cualidad de este nombre que *el siervo actúe enérgicamente en defensa de la causa de Allāh contra quienes se oponen a Él*.

Dice un verso *con relación a esto*⁵:

Fut. I: 560). Representa pues el dominio de los contrarios, de la dualidad yo-tú. El significado de este simbolismo podría ser en tal caso que Dios es el único que no está condicionado, de modo que puede preservar Su propia Esencia (5) y preservar también al hombre-cosmos (20) en donde se manifiesta la multiplicidad de sus nombres sin que esto signifique en modo alguno la abolición de Su unidad esencial.

⁴ La creatividad de la *himma*, la voluntad espiritual, no está necesaria y exclusivamente restringida al cumplimiento de la orden prescriptiva (*amr taklīfī*), es decir, de las prescripciones de la revelación, sino que puede depender del libre albedrío -sujeto siempre, claro está, a los límites de la Ley-. En cualquier caso, entiéndase que, en última instancia, toda libre resolución está necesariamente vinculada a una divina orden existencial (*amr takwīnī*), es decir, la que no requiere mediación profética. Sobre la distinción entre estos dos modos de 'mandato divino', v. Chittick, *SPK*, pp. 292-293.

⁵ Métrica *basī*. El segundo hemistiquio rima en *-ānā*. Se trata de un verso de Qurayṭ al-ʿAnbarī, citado en la antología de al-Marzūqī, *Šarḥ diwān al-ḥamāsa*, El Cairo, 1951, pp. 25-27. V. también Ibn ʿYinnī, *K. al-Jaṣāʾis*, II, p. 27, y al-Šaʿyārī, *K. al-Amālī*, II, p. 288. El mismo Ibn ʿArabī menciona *Šīr al-ḥamāsa* en *Fut.* VIII: 653.

Cita el Šayḥ este verso para mostrar la conexión que hay entre la preservación o salvaguardia (*ḥifẓ*) del guardián custodio (*ḥafīẓ*) y la cólera defensiva (*gaḍab*) a la que acaba de referirse, ya que en el segundo hemistiquio se usa el término *ḥafīza*, de la misma raíz y forma que *ḥafīẓ*, que significa, según *DAE*, 'justa cólera', 'celo', 'brío en defender los propios valores', 'salvaguardia (del error)'. Así

"Entonces en mi ayuda ha de venir
 un grupo enardecido
de vehementes guerreros

que, en el *celo del* brío defensivo (*ḥafīẓa*),
 en caso de tener debilidad (*lūṭa*),
 se mostrarían blandos"⁶.

que la 'justa cólera', el 'celo' o 'brío por defender la causa divina' (*ḥafīẓa*) -a lo que Ibn 'Arabī se ha referido con la expresión 'salir en defensa de Dios (*gaḍība li-Llāh*)' y que lit. significa 'enardecerse en favor de Dios'- forma parte de esta adopción.

⁶ Traduzco según el comentario de al-Marzūqī que lee *lūṭa* ('debilidad') y desecha la posibilidad de leer *lawṭa* ('fuerza'), considerando que la última parte del verso -contrapuesta al primer hemistiquio- constituye una provocadora indirecta del poeta que incita a sus interlocutores para enardecer su ánimo (cf. *Šarḥ dīwān al-ḥamāsa*, pp. 26-27).

(40) *AL-MUQĪT*

**EL ALIMENTADOR, EL PROVEEDOR, EL MANTENEDOR
EL CAPAZ, EL TESTIGO, EL GUARDADOR**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él para que te otorgue un atributo único (*ṣifa wāḥida*) con el cual puedas acoger diversos estados (*aḥwāl*) para recibir¹ la facultad (*quwwa*) que hay en cada uno de ellos.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Alimentador (*al-Muqīt*) es el que provee el alimento (*qūt*) que es el sustento específico (*rizq jāss*) con que se mantiene tu complexión (*bunya*), a diferencia de *al-Razzāq*, 'el Sustentador' que sustenta de modo general.

El Proveedor (*al-Muqīt*) es el que determina (*muqaddir*) los alimentos (*aqwāt*) que han de darse y los momentos (*awqāt*)² en que se darán, es decir, el que sabe (*ʿālim*) qué y cuándo proveerá.

¹ Es decir, para que seas capaz -otro de los significados de *muqīt*- de percibir y hacer frente a las diversas fuerzas.

² Los términos *waqt* ('momento') y *qūt* ('alimento'), tienen las mismas letras en sus respectivas raíces léxicas, aunque en distinto orden, como sucede en el caso de *qābil* y *qalb* asociados en un verso de *Tarjūmān al-aṣwāq* (XI:13). Al nombre *al-Muqīt*, part. act. (forma IV) de raíz *q-w-t*, está directamente asociado el término *qūt* de la misma raíz e indirectamente asociado el término *waqt* de raíz *w-q-t*.

Desde la perspectiva de los sufíes, las 'coincidencias' lingüísticas de cualquier orden en la lengua árabe -lengua de la revelación islámica- no son efecto de arbitraria casualidad ni de caprichosa convención, sino que indican significativas relaciones *providenciales* entre los términos implícita o explícitamente asociados. Ya que todo está contenido en la omnisciencia divina, nada puede por tanto considerarse meramente arbitrario, sustituible, efecto de la gratuidad del azar. La Palabra divina -ya sea en el Libro o en la creación- es siempre significativa.

3. Adopción (*tajalluq*):

Consiste en que se de al siervo la facultad de dar al necesitado la justa medida de lo que necesita sin excederse *ni quedarse corto*, tanto por lo que se refiere a lo sensible como a lo inteligible, y en que sea conocedor (*‘ālim*) del momento en que ha de dar y de la justa medida.

(41) *AL-HASĪB*

**EL CONTADOR, EL QUE LLEVA CUENTA DE TODO
EL SUFICIENTE, EL QUE PROVEE LO SUFICIENTE
EL QUE BASTA A SUS SIERVOS**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te ayude a llevar cuenta de tus respiraciones¹, y también precisas de Él para que te provea con suficiencia (*kifāya*) lo que necesitas para la ejecución de los deberes que te ha encomendado, de modo que haya en ti satisfacción (*iktifā'*) por ello.

2. Realización (*tahaqquq*):

En un sentido, el nombre el Informado (*al-Jabīr*) está contenido en el nombre el Contador (*al-Hasīb*)²; en otro sentido, el nombre *al-Hasīb* puede tener relación

¹ Lit. "a hacer las cuentas con tus alientos (*muḥāsabat al-anfās*)", es decir, (1) a estar atento en todo instante a la propia conducta de modo que sea posible pedirse cuenta de todo acto y, al recapitular, "hacerse responsable" de las propias obras, (2) estar consciente de sí mismo y del entorno mediante la atención a la propia respiración o, en su caso, (3) recurrir a la técnica de llevar la cuenta de la repetición de un *dīkr* -en general en secuencias impares- al ritmo de la respiración. Estos tres aspectos de este método de meditación han sido abundantemente comentados en los tratados de sufismo. V., p. ej., sobre análogas técnicas empleadas por los naqšbandíes, el estudio de Mir Valiuddin, *Contemplative disciplines in sufism*, East-West Publications, Londres, 1980, pp. 60 y ss.

En la lengua común, la expresión *ḥasaba 'alā nafsī-hi* significa "precaverse, cuidarse" (cf. DAE, lit. "tomar cuenta de sí mismo"). Aquí en lugar de *nafs*, pl. *nufūs*, se emplea *nafas*, pl. *anfās*, en lo cual hay una alusión a la íntima relación de ambas realidades -el ánima y el hálito- en el ser humano.

² En el sentido de 'Que lleva cuenta' de las cosas, es decir, que está informado de ellas.

(*ta'alluq*) con el nombre *al-Kāfī*, 'el Que basta a Sus siervos'³, según se desprende de las aleyas en que se dice: "¿Acaso no basta (*kāfⁱⁿ*) Dios a su siervo? (C. 39:36)"⁴.

"A quien confía en Dios, Él le basta (*hasb*) (C. 65:3)"⁵.

En realidad, los sentidos de la suficiencia (*kifāfa*) son muchos y no pueden recogerse aquí⁶.

3. Adopción (*tajalluq*):

Cuando el siervo realiza cumplidamente aquello cuya ejecución le ha prescrito el Verdadero (*al-Ḥaqq*), de modo que se basta para encargarse del gobierno (*tadbīr*) de sí mismo, y cuando además se rinde cuentas a sí mismo *por sus actos*, tanto interna como externamente, haciéndose reponsable tanto de sus pensamientos (*jaṭarāt*) como de sus movimientos (*ḥarakāt*) con atento sentido *autocrítico* (*naqd*)

³ En el mismo sentido, *al-Ḥasīb* es el Que tiene cuenta de lo que Sus siervos precisan y provee lo necesario y, por tanto, 'el Que basta a Sus siervos'.

El ms. B añade: "... y puede también tener relación con el nombre el Respondedor (*al-Mu'yīb*)". V. texto árabe, 41, nota 3. En el sentido, en este caso, de que el nombre *al-Mu'yīb* significa 'el Que satisface' las peticiones y *al-Ḥasīb*, el Suficiente, significa 'el Que da suficiencia' y, por tanto, satisface.

⁴ Lit. '¿Acaso no es Allāh el Que basta a Su siervo (*kāfⁱⁿ*)?', es decir, 'bastante para Su siervo', donde se emplea el mismo término del nombre *al-kāfī*, part. act. Este nombre no está incluído en la lista de Walīd, pero figura en las otras tres listas tradicionales. V. Guimaret, *Noms*, p. 366.

Dice el texto completo de la aleya: "¿No basta Dios a su siervo? Quieren [los infieles] intimidarte con otros [dioses] fuera de Él. Pero aquél a quien Dios extravía no podrá encontrar quien le dirija (C. 39:36)". Trad. Cortés.

⁵ En la cita anterior se aplicaba el término *kāfⁱⁿ* con análogo sentido al que tiene aquí el término *hasb*, de la misma raíz del nombre *al-Ḥasīb*. Esta aleya continúa diciendo: "[...] A quien confía en Dios, Él le basta. Dios consigue lo que se propone. Dios ha establecido una medida para cada cosa (C. 65:3)". Trad. Cortés.

⁶ Puede entenderse a este respecto que la noción de suficiencia divina puede considerarse desde muy diversas perspectivas. En última instancia todo nombre expresaría un aspecto de suficiencia con relación a su atributo específico. Así, p. ej., el Guía sería el que brinda la guía necesaria con suficiencia, el Que se basta para guiar a Sus siervos, etc. Esta correlación de los nombres se funda en el hecho de que, en definitiva, todos ellos designan una única Esencia que trasciende las distinciones.

y con la intención de aclarar y limpiar las faltas (*tamḥīṣ*)⁷, es entonces *ḥasīb* en ambos sentidos, 'suficiente' y 'recapitulador'.

⁷ Es decir, con contrición y propósito de enmienda, con atención inmediata y con la intención de aclarar lo erróneo y borrar los pecados.

(42) AL-ŶALĪL

EL MAJESTUOSO, EL EXCELSO, EL GLORIOSO

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te conceda la morada (*maqām*) en la cual nadie podría alcanzarte aunque lo anhelara, y tienes así mismo necesidad de que te provea de modestia (*tawāḍu'*) hasta tal punto que la más pequeña e insignificante de las cosas existentes (*mawṡūdāt*), en la medida de la capacidad de su energía (*tāqa*), encuentre afirmación (*tamakkun*) de tu parte y sea digna de tu atención por tu delicadeza y miresicordia hacia ella.

2. Realización (*taḥaqquq*):

La realidad esencial (*ḥaqīqa*) de este nombre *está expresada en Su Palabra* "No hay nada que se Le asemeje (C. 42:11)"¹. Su realidad esencial es también Su descenso (*nuzūl*) hacia Sus siervos *al cual se refiere el hadiz santo en que dice el Señor*: "¿Hay alguien contrito (*tā'ib*) de modo que Yo pueda perdonarle? ¿Hay alguien que esté suplicando de modo que Yo pueda responderle?"² y *en Su Palabra*:

¹ En un sentido el nombre *al-Ŷalīl*, en tanto que nombre de Majestad (*ŷalāl*), está relacionado con la Incomparabilidad divina (*tanẓīh*) expresada en esta sentencia; en otro sentido, *al-Ŷalīl* está también relacionado con el opuesto aspecto de la Belleza (*ŷamāl*) -de hecho los nombres *al-Ŷalīl* y *al-Ŷamīl* con frecuencia se comentan conjuntamente (cf. Gazālī, *Maqṣad*, pp. 126 y 127)- y con la idea de la similitud divina (*tašbīh*) expresada -según la lectura alternativa de Ibn 'Arabī- en esta misma aleya. V. *supra* 9-2, nota 3.

² Fragmento del hadiz sobre el descenso de Dios al cielo del mundo durante el último tercio de la noche. V. Bujārī, *Da'awāt* 14, *Tawḥīd*, 35; Muslim, *Musāfirūn* 168-170, 172, *Salām*, 124; Abū Dā'ūd, *Sunna* 19; Tirmidī, *Ṣalā'* 211, *Sawm* 38, 78; Ibn Māṡa, *Iqāma* 191; Dārimī, *Ṣalā'* 168; *Muwatta'*: *Qur'ān* 30; Ibn Ḥanbal IV:16, VI:238. Cf. *Fut.* (OY) II, p. 514. Para más referencias v. Graham, *Divine Word*, p. 177. Ibn 'Arabī menciona este fragmento en *Fut.* II:299 y XI:198 (*fa-uṡība-*

"No hay conciliábulo de tres personas en que no sea Él el cuarto, ni de cinco personas en que no sea Él el sexto. Lo mismo si son menos que si son más, Él siempre está presente, dondequiera que se encuentren (C. 58:7)"³, y también en *Su Palabra*: "Estamos Nosotros más cerca de él que su propia vena yugular (C. 50:16)"⁴, y así mismo en el hadiz en que también dice Dios por boca del Profeta: "Estuve hambriento y no Me diste de comer; estuve sediento y no Me diste de beber; estuve enfermo y no Me visitaste..." y lo que sigue del texto completo de este hadiz, que es una tradición auténtica (*ṣaḥīḥ*) recogida por Muslim⁵.

Por otro lado, a la realización (*taḥaqquq*)⁶ de este nombre se refiere el hadiz en que dice Dios: "El hijo de Adán Me ha desmentido *sin derecho* y el hijo de Adán Me ha injuriado *sin derecho*"⁷, en virtud de lo cual se ha dicho sobre Allāh lo que se ha dicho, y esto se refiere a Su descenso a Sus siervos en sus corazones a una posición (*manzila*) en la cual se enardecen contra Él y con atrevimiento dicen que

hu en lugar de *fa-astaḥḥaba la-hu*).

³ "¿No ves que Dios conoce lo que está en los cielos y en la tierra? No hay conciliábulo de tres personas en que no sea Él el cuarto [cf. Mt. 18:20], ni de cinco personas en que no sea Él el sexto. Lo mismo si son menos [de tres] que si son más [de cinco], Él siempre está presente, dondequiera que se encuentren. Luego, el día de la Resurrección, ya les informará de lo que hicieron [en la tierra]. Dios es omnisciente (C. 58:7)". Trad. Cortés.

⁴ "Sí, hemos creado al hombre. Sabemos lo que su mente le sugiere. Estamos más cerca de él que su misma vena yugular (C. 50:16)". Trad. Cortés.

⁵ La fuente empleada por Ibn ʿArabī al citar este hadiz en su *Miškāt al-anwār*, n.º. 98, p. 128-9, es Muslim, *Birr* (45) 43. La cita aquí es parcial y no coincide exactamente. Sobre el hadiz y otras fuentes, v. Graham, *Divine Word*, pp. 179-80, y Wensinck, *Concordance*, VI, p. 198, que menciona la versión de Ibn Ḥanbal, *Waṣāya* 7. V. también Morris, "Seeking...", *JMIAS*, XVI, p. 18.

⁶ Hadiz citado en *Fut.* (OY) IV: 514; VI: 215-16, 481, 492; VII: 236; IX: 58; XI: 185; XIII: 542, 580; y *Fut.* IV, p. 256, lss. 31-36.

⁷ Parece distinguir el autor entre los textos relativos a la *ḥaqīqa*, la realidad esencial del nombre, y los relativos al *taḥaqquq*.

⁸ V. *Miškāt*, n.º. 7, pp. 30-31. Sobre las fuentes, v. *Divine Word*, n.º. 36, pp. 159-160. Mencionado en *Fut.* IV: 266.

"la mano de Dios está encadenada (*maglūla*)"⁸ y cosas semejantes.

3. Adopción (*tajalluq*):

Si solo con la Verdad (*al-Haqq*) en interior retiro el siervo está⁹, y estando así con Él donde no hay ni adónde (*ayna*), ni cuándo¹⁰, ni cómo¹¹, a ello se entrega por entero perdiéndose en Él hasta llegar a ser en aquella morada *espiritual* (*maqām*) tal como expresó uno de los gnósticos *en este verso*¹²:

⁸ "Los judíos dicen: "La mano de Dios está cerrada (*maglūla*)". [...] Al contrario, Sus dos manos están extendidas (*mabsūta*) y Él distribuye Sus dones como quiere [...] (C. 5:64)".

⁹ El verbo *infarada* significa 'aislarse', 'retirarse'. 'Retirarse con Dios' no implica apartarse físicamente del mundo y de los quehaceres cotidianos, sino vivir en la interioridad con una constante y profunda conciencia de la unidad de la Realidad divina al tiempo que se vive en armonía con la sociedad según lo prescrito. 'Estar con Dios donde no hay adónde (*ayn*)' corresponde a la Majestad como contrapartida a la *ma'iyya*, la copresencia divina, el hecho de que Dios está con los siervos dondequiera (*ayna mā*, C. 57:4 y 58:7) que se encuentren, lo cual correspondería a la Belleza.

¹⁰ La palabra *haytu* se traduce normalmente por 'donde' o 'mientras' (*DAE*), es decir, localización espacial o espacio de tiempo. Puede entenderse que no hay lugar adónde dirigirse, ni espacio -de lugar o tiempo- donde estar, porque este 'estar con Dios' está fuera de la dimensión espacio-temporal.

¹¹ Lit. 'ni entendimiento', 'ni comprensión' (*fahm*). Porque en el estado de extinción (*fanā*) al que aquí se alude no hay dualidad, no hay quien comprenda ni qué comprender, y el entendimiento requiere conciencia del sujeto y del objeto.

¹² Verso en metro *tawīl*, citado por el autor en *Fut.* I: 440, p. 258, donde previamente distingue varias modalidades de recepción del discurso divino y cita este verso para ilustrar su exposición acerca de la condición del inspirado.

[439] "¿Qué distancia entre el recopilador que dice "me ha transmitido Fulano -que en paz descanse- de Fulano..." y quien dice: "me ha informado mi corazón acerca de mi Señor"! (referencia a Abū Yazīd, v. Maḥmūd Gurāb, *Šarḥ kalimāt...*, p. 152). Y aunque este último tenga una alta capacidad, ¿qué distancia entre él y quien dice: "mi Señor me ha informado acerca de mi Señor", es decir, acerca de Sí mismo -en lo cual hay una alusión simbólica, pues el primero es el Señor condicionado de la creencia (*al-Rabb al-mu'taqad*) y el segundo el Señor incondicionado, que no está sujeto a restricciones (*al-Rabb alladī lā yataqayyad*) y es por mediación sin mediación (*bi-wāsi'a lā bi-wāsi'a*)-, lo cual constituye el conocimiento que el corazón recibe de la contemplación esencial (*mušāhada dā'iyya*), desde la cual se difunde al secreto del corazón (*sirr*), al espíritu y al alma.

[440] ¿Cómo puede entonces conocerse la posición doctrinal de quien bebe de esta fuente? No puedes conocerla a menos que conozcas a Allāh -Enaltecido sea- que es incognoscible en todos los sentidos, de modo que tampoco aquel *que bebe de esa fuente* puede ser conocido, pues la razón

"Tú te has manifestado a quien hiciste
después de aniquilado subsistir,

y fue sin ser, por Ti tan sólo siendo¹³"

... y como dijo otro *de ellos*...:

"Si a los días pudiera preguntarse
o cuál es mi lugar o cuál mi nombre,
los días no sabrían responder"¹⁴.

(*‘aql*) no sabe dónde se encuentra debido a que el objeto de la razón son los seres engendrados (*akwān*) y él, como se ha dicho [en el verso aquí citado] no tiene ser engendrado (*kawn*)".

V. también la cita y comentario de este verso en el *Libro de la Eternidad sin principio*, donde el autor -antes de citarlo- explica que "la Palabra (*kalām*) es atributo primordial (*ṣifa qadīma*) de Allāh: no tiene forma [...] y no es contingente (p. 4)". Cuando Dios se dirigió a Moisés, le habló "con Su Palabra preeterna (*qadīma*)" [...]. "Pretender, considerando a Moisés limitado a la temporalidad, que la Palabra del Hacedor va acompañada de movimiento temporal, resulta menos adecuado que considerar, por el contrario, que Moisés escuchó fuera del tiempo [lit. 'en el no tiempo', la atemporalidad], dado que el Hablante no le habló en un *transcurso* de tiempo. Considerar trascendente e incomparable la *escucha* de Moisés es, así pues, más apropiado que considerar inmanente o asemejable la Palabra del Hacedor. [Lit. 'la inclusión de Moisés en la trascendencia es más conveniente...']". Cf. *K. al-Azal*, ed. Hyderabad, p. 5. V. *infra* nota 14.

¹³ O bien, "y estuvo así sin ser, pues Tú eras él", lit. 'pues Tú le eras', lo cual en árabe constituye una licencia expresiva y elegante que en castellano no expresa los mismos matices. En sentido técnico, 'serle' significa 'ser en lugar de él *durante* su extinción', es decir, 'ser el verdadero Yo esencial que subsiste a la desaparición del yo personal aparente', o bien 'ser la realidad subyacente de la apariencia del ser personal', con lo cual podría traducirse también 'Y fue sin existir, por Ti existiendo'. Dios es la única causa real, la sola realidad del ser del siervo, el cual existe por Él, en Él se aniquila y por Él subsiste.

¹⁴ El verso se refiere, por una parte, al Hombre Perfecto, cuyo atributo, en tanto que Siervo del Majestuoso, se desconoce. Por otra parte, este verso encierra también una alusión a los seis días de la creación mencionados en la misma aleya (C. 57:4) en que se hace referencia a la copresencia divina (*maʿiyya*). El verso alude por tanto, en el plano divino, al hecho de que la atemporal preexistencia divina no puede conocerse desde la temporalidad de la creación. Por ello los días -y todo lo creado en su transcurso- ignoran el nombre de Dios y el lugar en que está, es decir, no Le conocen.

Ibn ʿArabī cita este mismo verso precedido del anterior en varias obras, sin mención de autor.

En el *Kitāb al-Azal* (ed. Hyderabad, pp. 5-6) lo comenta conjuntamente con el verso antes citado (v. *supra* nota 12), indicando que este verso se refiere a un grado más alto de extinción.

... -y *todo* esto desde la faz (*waŷh*) que de su Señor le corresponde en su existenciación (*īyād*) y en su *subsistenciación* (*ibqā'*)¹⁵, no desde la faz de su causa intermedia (*sabab*)-, al acceder a esta morada, *el siervo* es entonces excelso (*ŷalīl*).

Y también desde *la presencia* de este nombre era desde donde el Profeta -que Allāh le bendiga y salve- bromeaba diciendo al pequeño: "Oye, Abū 'Umayr, ¿qué ha hecho el *nugayr* [lit. pajarillo]?"¹⁶. Y a este apartado corresponde también *la paciencia del Profeta* con la prolijidad (*istaṭāla*) de quien de entre los asociadores (*mušrik*) le entretenía alargándose en su discurso *sin el debido respeto*.

También quien alcanza esta morada (*maqām*) es venerable (*ŷalīl*)¹⁷.

A éste último añade el Šayj un segundo verso que le sigue y dice así: "Me he ocultado de mi tiempo a la sombra de su ala / y así lo ve mi ojo, sin que verme el tiempo pueda". En el *Kitāb al-Isrā'* (ed. Hyderabad, p. 60, y ed. S. Ḥakīm, IV:4, p. 148), introduce el autor estos dos versos con la palabras: "como ha dicho el sabio que ha llegado al conocimiento unitivo (*wāṣil ḥakīm*)". V. también la cita del mismo verso en un comentario (*K. Kašf al-gāyāt*) a la obra de Ibn 'Arabī titulada *K. al-Taṣalliyāt*, ed. O. Yahya, *AL-MACHRIQ*, 1966-67, n.º. 433, nota 828. V. *infra* 96-93.

¹⁵ Es decir, al hacerle existir y subsistir.

¹⁶ Si 'Umayr se entiende como diminutivo del nombre propio 'Umar, 'Eh, padre del pequeño Omar', o bien, si 'Umayr se entiende como diminutivo de 'umr, 'vida', 'edad', 'Eh, el de corta edad'.

Relata el hadiz que Ānas Ibn Mālīk dijo: "El Enviado de Allāh era, de entre la gente, el de mejor carácter (*juluq*). Yo tenía un hermano menor a quien se llamaba *por entonces* Abū 'Umayr... siendo un niño ya destetado. Y cuando el Enviado venía, le decía al verle: "Oye, Abū 'Umayr, ¿qué ha hecho el *nugayr* [ruiseñor o pajarillo]?" y jugaba con él". Cf. Muslim, *Ādāb*, 30. V. también Abū Dā'ūd, *Ādāb*, 69; Tirmidī, *Ṣalā'* 131, *Barr*, 57; Ibn Mā'ya, *Ādāb* 24; Ibn Ḥanbal III: 115, 119, etc. Cf. *Concordance*, VI, p. 497.

Juego de palabras del Profeta con cuya mención parece sugerir Ibn 'Arabī que quien, como Muḥammad, alcanza esta morada espiritual, siendo venerable y majestuoso recurre a la broma y al juego para que los demás se sientan próximos a él y haya en su entorno un clima de distensión y concordia.

¹⁷ Como puede apreciarse, este segundo aspecto de la majestad, caracterizado por la simpatía, la proximidad y la paciente modestia, corresponde al aspecto de la Belleza. Como se muestra en nuestro estudio de las nociones de Majestad y Belleza, ésta está implícita en aquélla y viceversa (cf. *On the Divine Love of Beauty*, *JMIAS*, XVIII, Oxford, 1995, pp. 1-22). Aquí no dice el autor que bromear o tolerar con paciencia sean más cualidades necesarias de un único *tajalluq* de este nombre, de una sola morada de majestad, sino que quien alcanza esta otra morada caracterizada por estas cualidades también es *ŷalīl*, como quien alcanza la morada caracterizada por el retiro interno. Parece desprenderse del texto que la primera no implica necesariamente la segunda.

(43) *AL-KARĪM*

EL GENEROSO, EL MAGNÁNIMO, EL NOBLE

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te otorgue los más nobles rasgos de carácter (*makārim al-ajlāq*) y aparte de ti los indeseables (*safsāf al-ajlāq*).

2. Realización (*tahaqquq*):

El Generoso (*al-Karīm*) en el don es aquel que no rechaza al que pide (*sā'il*) y aquel que posee los más bellos atributos (*al-ṣifāt al-ḥusnā*) en todos los sentidos¹.

3. Adopción (*tajalluq*):

El siervo se reviste de la cualidad de este nombre cuando adopta los nobles rasgos de carácter apartándose de los rasgos innobles (*safsāf al-ajlāq*).

Si se considera este nombre en tanto que nombre de don (*'atā'*) entre los nombres divinos que significan dádiva², el Generoso (*al-Karīm*) es el que da previa petición (*ba'd al-su'āl*) por parte del solicitante, mientras que el Pródigo (*al-Ŷawād*) es el que da con anterioridad a la demanda (*qabl al-su'āl*)³; el Cumplidor (*al-Sajī*)⁴

¹ Lit. 'en toda faz (*wayh*)'. Según Rāzī, la noción de *karam* designa entre los árabes "toda cualidad digna de loa". Cf. Guimaret, *Noms*, p. 219.

² V. sobre los nombres de don, especialmente, *Fut. IV*, p. 263 (*ḥaḍrat al-sajā'*), y *Fut. IV*, p. 323, lss. 2-5 (*Šarḥ*, n.º. 18-22). Sobre éste y otros sentidos de *Karīm*, v. Guimaret, *Noms*, pp. 119-221.

³ Así es como al-Anṣārī define el nombre *al-Karīm*. Cf. *Noms*, p. 221.

⁴ O bien, el Pagador.

es el que satisface la necesidad en la justa medida (*qadr al-hāya*); el desprendido (*mu'tir*)⁵ es el que da lo que él mismo necesita en el momento mismo de dar o en un futuro previsible⁶, y el Donador (*al-Wāhib*) el que hace merced para agradecer. Todo esto es terminología técnica convenida (*iṣṭilāḥ*)⁷.

⁵ Este nombre de raíz '-t-r, part. act. de forma IV, tiene aquí el significado de 'honrador', 'agasajador', 'el que antepone la necesidad del otro'. No se menciona como nombre divino en el ensayo de Guimaret sobre los tratados acerca de los nombres, ya que según Ibn 'Arabī precisa en *Fut.* al diferenciar varias modalidades de don: el 'generoso desprendimiento' o 'altruismo' (*ṭār*) consiste en que des aquello que tú mismo necesitas en el momento de darlo -que es lo más meritorio- o necesitarás en el futuro -cuando no se encuentra el dador en estado de necesidad inmedita-. A cada modalidad de don corresponde un nombre divino de la misma raíz léxica a excepción del 'altruismo' (*ṭār*). Allāh -Enaltecido sea- es *Wahhāb*, *Karīm*, *Yāwād* y *Sajī*, pero no se dice de Él que sea 'altruista' (*mu'tir*), Ensalzado sea." Cf. *Fut.* IV, p. 263 (28-30).

De modo que *mu'tir* no es un nombre divino -pues no tiene Dios necesidad alguna a la que pueda anteponer otra ajena-, sino un nombre de don humano, por lo cual el autor, consecuentemente, sólo se refiere a él en el apartado de adopción.

V. *infra* 44-2, nota 3, sobre *al-Raqīb* como 'nombre de don'.

⁶ Lit. 'en la actualidad (*wu'yūd*) o virtualmente (*taqdīr*)'. Estos términos corresponden a *fī-l-ḥāl*, 'en el estado', 'en el presente' y *fī-l-istiqbāl*, 'en el porvenir', 'en el futuro' empleados en el texto de *Fut.* citado en la nota anterior.

⁷ Es decir, términos cuya significación, basándose en el estudio de las fuentes y en su propia experiencia mística, han convenido los teólogos sufíes para distinguir matices que en la lengua común no están clara y técnicamente diferenciados. No obstante, tanto en la interpretación de estos nombres como en el modo en que se entienden otros términos técnicos del sufismo puede observarse, como es natural, un cierto margen de disparidad y relativa divergencia entre autores de distintas escuelas y tendencias.

(44) *AL-RAQĪB*

**EL GUARDIÁN, EL VIGILANTE
EL OBSERVADOR, EL CONTROLADOR, EL SUPERVISOR**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para pedirle *que te conceda llegar a la perfecta y constante observancia* (*murā'ā'*) de Sus límites (*ḥudūd*) de modo que no cometas descuido alguno.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Vigilante (*al-Raqīb*) es el que nunca desatiende cuanto concierne a la gente de Su reino (*mamlaka*)¹ observando atentamente la situación en que se encuentran *los seres humanos*, sus actividades (*ḥarakāt*), sus reposos (*sakanāt*)² y sus necesidades (*ḥāyāt*), de modo que *les da*³ *lo necesario* y *les guarda* (la cuenta)⁴.

¹ Aquí se asocia la 'vigilancia' a la condición soberana del Rey, de modo que *al-Raqīb* es el Guardián protector de sus súbditos.

² Estos términos -aunque empleados en un sintagma que constituye en árabe una expresión hecha traducible por 'cuanto hacen o dejan de hacer'- contienen una alusión implícita -también significan 'vocales' y 'quiescencias'- al aspecto lingüístico del ser, la *logovisión* sufi, según la cual toda creación surge por efecto del *Logos* divino.

³ En este sentido puede considerarse, por tanto, uno de los 'nombres de don'. El Vigilante da protección y concede a Sus fieles la gracia de la observancia (*murā'ā'*), es decir, les da la capacidad de cumplir con las divinas prescripciones, dándoles lo necesario para que los siervos puedan cumplir, entre otras cosas, con los requisitos (*ḥāyāt*) de la oración ritual -movimientos (*ḥarakāt*) y reposos (*sakanāt*)- u otros deberes religiosos, y lleva la cuenta (de las *raka'āt* -secuencias de movimientos de la azalá-, de las repeticiones de fórmulas rituales, de los días de ayuno, etc.). El estilo sobrio, conciso y con frecuencia elíptico de los comentarios de Ibn 'Arabī a los nombres deja abiertas las puertas a diversas interpretaciones o aplicaciones desde los diferentes órdenes de la existencia. En la traducción no puede reflejarse tal diversidad de posibles perspectivas.

3. Adopción (*tajalluq*):

El que atentamente observa en su corazón (*qalb*) las huellas (*āṭār*) de su Señor -las inspiraciones divinas- para poder así diferenciarlas con claridad de las huellas de su propio deseo (*hawà*) y de su demonio personal (*šayṭānu-hu*)⁵ -es decir, las sugerencias egocéntricas o satánicas-; el que así mismo vigila cuanto penetra en él en su corazón procedente del exterior y cuanto de él se manifiesta desde el interior⁶, y se ocupa además de cuidar de la gente (*ahl*) cuyo cuidado (*murāʿā*)⁷ le ha encomendado Allāh -Enaltecido sea- y que depende de él, tal siervo se ha revestido de la cualidad de Su nombre al-Raqīb.

⁴ Emplea el Šayj un verbo en forma IV de raíz *ḥ-ṣ-y* -cuyo correspondiente nombre de acción es *iḥṣāʾ* (v. *supra* *)- que significa tanto 'proteger' como 'contar', 'calcular'. Así que esto podría significar que al-Raqīb (1) protege a los seres en general, (2) cuida de los fieles protegiéndoles de la negligencia (3) guarda cuenta de los movimientos o acciones (*ḥarakāt*), (4) calcula la medida de las necesidades (*ḥāyāt*).

⁵ Dice literalmente 'su Šayṭān', nombre coránico de Satanás. Como otros autores sufíes Ibn ʿArabī provee en diversos pasajes criterios para distinguir diferentes tipos de percepciones paranormales. El Šayj, al igual que otros maestros, clasifica los "pensamientos incidentales" o "inspiraciones" (*jawāfir*), es decir las ocurrencias o incidencias que llegan al interior corazón -lo que podríamos llamar propiamente 'corazonadas' con este sentido específico- en cuatro categorías: *inspiración* divina (*ilāhī*) -también llamada misericordiosa (*rahmānī*) o señorial (*rabbānī*)-, *inspiración* espiritual (*rūḥānī*), *sugestión* anímica o psíquica (*naḥsānī*) y *tentación* satánica (*šayṭānī*). Una de los cometidos fundamentales de un maestro espiritual -según señala W. Chittick- consiste en discernir la fuente de las inspiraciones o sugerencias que afloran en el corazón, para prevenir así las consecuencias que la confusión entre las disjuntas clases podría producir en el equilibrio psico-espiritual del discípulo. Cf. *SPK*, p. xiii y nota 8.

⁶ Es decir, explora lo que producen en el interior los estímulos exteriores y lo que los estímulos interiores producen en el exterior, vigilando la correlación entre interioridad y manifestación externa.

⁷ Es decir, la familia, los allegados, los viajeros, los huérfanos y los necesitados en general, cuyo cuidado se prescribe en el Corán.

(45) *AL-MUŶĪB***EL RESPONDEDOR, EL COMPLACIENTE, EL SATISFACIENTE****1. Dependencia (*ta'alluq*):**

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para (1) que tu invocación sea aceptada (*qubūl al-du'ā'*), (2) y para que te provea *de la cortesía espiritual necesaria para* que no Le invoques por aquello por lo cual te ha prohibido que Le llames.

2. Realización (*tahaqquq*):

Realización y adopción son comentadas aquí conjuntamente: Hay una aleya *coránica* que reúne ambos aspectos: «Cuando mis siervos te pregunten por Mí, estoy cerca y respondo la llamada del que ora cuando Me invoca. ¡Que Me escuchen, pues...! (C. 2: 186)»¹. Así como tú, cuando Le llamas, quieres que te *escuche* y responda (*iŷāba*), así mismo quiere Él que Le *escuches* y respondas (*iŷāba*) respecto a aquello a lo cual te exhorta.

3. Adopción (*tajalluq*):

[Véase el correspondiente comentario en el apartado anterior de 'realización'].

¹ V. *Šarḥ*, n.º. 47.

(46) *AL-WĀSI'*

**EL INMENSO, EL VASTO, EL LIBERAL
EL OMNICOOMPRESIVO, EL OMNÍMODO**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te allane y facilite todas las cosas¹ y para que se extienda sobre ti Su misericordia restringida (*rahma muqayyada*)². Aunque la restricción condicionada (*taqyīd*) es atributo (*ṣifa*) nuestro y no atributo Suyo -Enaltecido sea-, es un deber necesario para el ser humano (*insān*) desear y procurar aquello que Dios -Enaltecido sea- le invita a desear y *suplicar*, pues según Su Palabra: "...*Mi misericordia (rahma) es omnímota*. Destinaré a ella [lit. 'la prescribiré'] a quienes teman a Dios (C. 7:156)"³, Él ha restringido *el alcance de Su gracia* a quienes tengan temor reverente de Dios (*muttaqūn*), de modo que *pedir que haga extensiva a ti Su gracia restringida* es como pedirLe que te permita⁴ llegar a ser uno de quienes tienen temor reverente de Dios.

2. Realización (*tahaqquq*):

¹ O bien, 'para que te haga capaz de contener todas las cosas'. V. *infra* 46-3.

² V. *supra* 3-2.

³ Dice esta aleya: "'Destínanos [lit. 'prescríbenos'] bien en la vida de acá y en la otra. Nos hemos vuelto a Ti [arrepentidos]". Dijo [el Señor]: "Inflijo Mi castigo a quien quiero, pero Mi misericordia es omnímota". Destinaré a ella a quienes teman a Dios y den el azaque y a quienes crean en Nuestros signos...". Trad. Cortés.

⁴ Ibn 'Arabī emplea aquí la primera persona "es como si yo Le pidiera que me permita llegar a ser...".

El Omnímodo (*al-Wāsi'*) es, en su realidad esencial (*ḥaqīqa*), el que abarca todas las cosas sin que cosa alguna pueda comprenderLe.

3. Adopción (*tajalluq*):

Cuando el siervo alcanza la morada (*maqām*) correspondiente a Su Palabra: "Ni Mi tierra ni Mi cielo pueden contenerMe, pero Me comprende (*wasī'a*) el corazón (*qalb*) de Mi siervo creyente"⁵, entonces es que se ha revestido de la cualidad de este nombre. En este sentido dijo Abū Yazīd *al-Bastāmī*⁶ -Allāh esté complacido de él-: "Si pudiera colocarse el Trono (*'arṣ*) y todo lo que contiene⁷ más de cien millones de veces en uno de los rincones (*zāwiya*) del corazón del gnóstico (*qalb al-ʿārif*), éste no se apercibiría"⁸.

⁵ V. *supra* 5-3. Dice el corazón 'de Mi siervo creyente (*mu'min*)' -en sentido restringido-, no de cualquier persona. Este siervo fiel es el Hombre Perfecto.

⁶ Sobre las locuciones teopáticas de este célebre sufi, v. BADAŴĪ, 'Abd al-Raḥmān, *Ṣaṭaḥāt al-ṣūfiyya*, Dār al-Qalam, Beirut, 1978 (3ª ed.).

⁷ El Trono del Misericordioso encierra en su esfera todas las formas existentes. En la cosmología akbarí es el grado existencial comprensivo que abarca los demás grados. Cf. S. Ḥakīm, *Mu'ṣam*, 'arṣ', p. 797. Respecto a su relación con el corazón del siervo dice el Ṣayj: "El corazón es Su Trono [de al-Raḥmān] y no está limitado por ningún atributo específico sino que, por el contrario, así como el Omnicompasivo posee todos los Bellísimos Nombres (C. 17:110), el corazón reúne todos los divinos nombres y atributos". *Fut.* III, p. 129, lss. 17-18. Sobre esta analogía entre la comprensividad del Trono del Misericordioso y la del corazón, v. Chittick, *SPK*, pp. 106-108 y S. Ḥakīm, *Mu'ṣam*, 'arṣ', 'qalb', 'rahma'.

⁸ Sobre esta sentencia de Abū Yazīd, relativa a la vastedad del corazón, v. la recopilación de textos de Ibn 'Arabī realizada por Maḥmūd al-Gurāb, *Ṣarḥ kalimāt al-ṣūfiyya*, pp. 165-66, donde el Ṣayj comenta esta sentencia junto con el hadiz que se acaba de citar explicando que, cuando la dijo "Abū Yazīd estaba bajo efecto de la propiedad (*ḥukm*) del nombre al-Wāsi'" que aquí se comenta. Sin embargo, ninguna de ambas citas se repite en el comentario sobre nombre el nombre al-Wāsi' en *Fut.* IV, pp. 256-57. Lamentablemente, aunque en general fiables, la mayor parte de los trabajos de recopilación temática de Maḥmūd al-Gurāb, que de hacerlo resultarían utilísimos, no suelen incluir referencias de localización de los textos editados.

En un pasaje de *Maṣāhid* en que Dios ordena a su interlocutor -el mismo Ibn 'Arabī en su condición de Hombre Perfecto- que levante y pese el Trono, se emplean términos análogos:

"Después hizo arder los velos [que habían quedado] detrás de mí. Vi entonces el

También es propio de *la adopción* de este nombre que *el siervo* asuma el perjuicio (*adā*) y la animadversión (*ʿāfā'*) *con entereza*, encontrando en ello que todas las cosas tienen una faz *orientada* hacia la *divina* Realidad⁹.

Trono."Levántalo", -me ordenó. Lo levanté y me dijo: "Ahora échalo al mar [del saber]". Lo arrojé y desapareció. Luego el mar volvió a echarlo *afuera* y Él me dijo: "Extrae del mar la Piedra de la Semejanza". La saqué y me dijo: "Trae la Balanza (*mīzān*)". La llevé y me dijo: "Coloca el Trono (*al-ʿarṣ*) y todo lo que contiene en uno de sus platillos y pon la Piedra de la Semejanza en el otro". [El resultado fue que] pesaba más la Piedra. Me dijo entonces: "Aunque pusieras un millón de veces el *peso del* Trono hasta alcanzar el límite de lo posible, esta Piedra pesaría más". La Piedra de la Semejanza es, según Ibn Sawdakīn, el Hombre Perfecto. Cf. *Contemplaciones*, p. 32, nota 27.

En otro pasaje de *Mašāhid* se alude a la vastedad y permanente transformación del corazón del siervo:

"Sabe que por el corazón (*qalb*) del gnóstico discurren cada día setenta mil secretos de Mi majestad" -dice Dios al siervo- "que nunca retornan a él. Si se revelara tan sólo uno de tales secretos a quien no ha alcanzado esta morada, su revelación le consumiría". Explica Ibn Sawdakīn que "...al comentar esto, Ibn ʿArabī explicó que Dios tiene un reino especial, reservado a los secretos, desde el cual infunde los espíritus de las letras a todo el cosmos. La palabra divina «...y he infundido en él de Mi Espíritu (C. 15:29)» contiene setenta mil fuerzas, de modo que el corazón del gnóstico recibe cada día setenta mil secretos: cada fuerza confiere un secreto y cada secreto otorga una de las ciencias de la divinidad, y esto cada uno de los días del mundo". Cf. Ibn Sawdakīn, *K. al-Naʿyā'*, fol. 208a. Cf. *Contemplaciones*, pp. 63-64.

⁹ Esta expresión (*waḥd ilā-l-Haqq*) implica que todas las cosas tienen, de algún modo, un sentido positivo con relación a Dios. Así, el aparente perjuicio entraña de hecho una oculta gracia. Todo está necesariamente vinculado a la Verdad.

(47) AL-HAKĪM

EL SABIO, EL SAPIENTÍSIMO, EL PRUDENTE, EL JUICIOSO

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te provea *de la habilidad* (1) de poner las cosas en los lugares (*mawḍi'*) que les corresponden¹ y (2) de ordenar (*tartīb*) todas las cuestiones en sus respectivos puestos, tiempos y lugares.

2. Realización (*taḥaqquq*):

Este nombre se refiere por un lado al Decreto (*qadā'*), como ya hemos mencionado el apartado dedicado al nombre 'al-Ḥakam' y, por otro lado, a la sabiduría (*hikma*), que consiste en *la habilidad de ordenar* (*tartīb*) las cosas en sus convenientes posiciones (*mawḍi'*) y en el conocimiento esencial (*ma'rifa*) de las relaciones y correspondencias (*munāsabāt*) que hay entre las *distintas* cosas.

3. Adopción (*tajalluq*):

Aquel a quien es dado conseguir el conocimiento (*ma'rifa*) de estas cosas, tanto por lo que se refiere a *la adquisición de las ciencias* (*'ulūm*) como a *la aptitud para enseñarlas* (*ta'līm*) y a *la capacidad de realizar las obras* (*a'māl*) *que de ellas se derivan*, así como *la habilidad de invocar a Allāh* escogiendo el nombre adecuado (*ism munāsib*) que a cada necesidad en particular corresponde de modo específico

¹ O bien, 'de decidir las y hacerlas (*waḍ'*) oportunamente'.

(*taj̣sīs*), *tal siervo* ha adoptado entonces los rasgos característicos de este nombre².

² Cuatro aspectos constituyen pues la condición propia del sabio (*hakīm*):

1. El conocimiento de las ciencias teóricas tradicionales.
2. La capacidad docente, es decir, la habilidad para transmitir las ciencias y enseñar la doctrina que tales saberes encierran.
3. La puesta en práctica de aquello que estas ciencias implican, a saber, las prescripciones rituales, los deberes éticos, el proceder con cortesía, etc.; en definitiva, la aplicación efectiva de la sabiduría y la justicia en todos los órdenes.
4. El conocimiento de la correspondencia entre los nombres divinos y las diversas realidades, conocimiento que permita al sabio invocar a Dios en cada momento y según la necesidad por medio del nombre específico que convenga. En realidad, este cuarto punto puede considerarse un aspecto particular del tercero.

En la tradición islámica -y más aún entre sufíes- la noción de 'ciencia' (*'ilm*) está indisolublemente unida a la noción de *praxis* (*'amal*). Ambos términos árabes tienen las mismas letras en sus morfemas radicales (*'-l-m/'-m-l*), lo cual propicia su asociación.

(48) *AL-WADŪD*

EL AMOROSO, EL CONSTANTE EN SU AMOR
EL QUE AMA CON FIDELIDAD
EL AMIGO AFABLE, EL AFECTUOSO

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te permita lograr la firme consolidación (*tabāt*) del afable amor (*wadd*) a Él y del afectuoso amor (*wadd*) hacia aquel a quien Él ha ordenado que ames amistosamente (*wadd*) fijando el amor a él en tu alma (*nafs*)¹.

2. Realización (*tahaqquq*):

La afable amistad (*wadd*) consiste en la manifestación efectiva del amor (*mahabba*) en el cual se funda y en la constancia (*tabāt*) en él. Dice la aleya coránica: "*¿No hemos hecho... de las montañas estacas (awtād)?* (C. 78:7)"². Pues bien, las estacas que sirven de soporte de una tienda se denominan indistintamente *watad* (pl. *awtād*) o *wadd*, de modo que el término *wadd* denota consolidación (*itbāt*)

¹ Es decir, en primer lugar, al profeta Muḥammad -uno de cuyos nombres es Ḥabīb, 'Amado'- como supremo representante de la condición humana, el Hombre Perfecto por excelencia, Sello de la profecía universal en el acontecer histórico temporal horizontal y Relidad o Luz Mahomética, a partir de la cual fue creado el universo, en su dimensión cósmica vertical.

² "*¿No hemos hecho de la tierra lecho / y de las montañas estacas (awtād)?* (C. 78:6-7)". Trad. Cortés. En árabe, la expresión figurada *awtād al-arḍ*, lit. 'las estacas de la tierra', significa las 'montañas'. Cita Ibn 'Arabī este versículo para traer a colación la relación semántica del término *watad*, pl. *awtād*, 'estaca de tienda', con el término *wadd* que además de 'constancia amorosa' tiene también esta misma acepción de 'estaca'. Basándose en esta relación de sinonimia, Ibn 'Arabī interpreta el significado de *wadd* como 'amor que fija y consolida'.

y constancia (*ṭabāt*). Así pues, el Amante (*al-Muḥibb*) es aquél cuyo amor es desprendido y puro y *está consagrado a la voluntad del Amado*, mientras que el Amoroso (*al-Wadūd*) es aquél cuyo amor es constante³.

3. Adopción (*tajalluq*):

Si el amor (*ḥubb*) de Allāh -Exaltado y magnificado sea- y el amor de aquel a quien se le ha mandado amar prevalecen en el corazón del siervo en cualquier estado (*ḥāl*) que, de improviso, procedente del Amado (*maḥbūb*) pueda sobrevenirle, tanto si éste le agrada y como si no, llámase entonces a tal siervo 'amoroso' (*wadūd*).

³ Ibn ʿArabī distingue entre la simpatía o inclinación amorosa (*hawā*), el cariño (*wadd*) que es su consolidación (*ṭabāt*), el amor (*ḥubb*) que es desprendido y libre de la propia voluntad en favor de la voluntad del Amado, y la pasión (*ʿiṣq*). Cf. *Fut.* IV, p. 259, (lss. 28-30).

No obstante, en otro pasaje explica el Šayj que el cariño no sólo designa la consolidación de la simpatía sino que "designa la constancia del amor (*ḥubb*), de la pasión (*ʿiṣq*) o de la inclinación amorosa (*hawā*)". Cf. *Fut.* II, p. 337, (l. 12). Sobre la distinción entre estos cuatro sobrenombres del amor, v. *Fut.* II, pp. 335-338; trad. Asín, *Islam...*, pp. 490-96.

(49) *AL-MAÿĪD*

EL NOBLE, EL NOBILÍSIMO, EL HONORABLE, EL GLORIOSO

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para ennoblecer (*tašrif*) tu esencia (*dāt*) con aquellos atributos que la enaltecen.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Honorable (*al-Sarīf*) es aquél cuya excelencia (*šaraf*) se debe a su propia Esencia (*dāt*)¹, por cuanto que Su esencia *incomparable* no se asemeja a las esencias (*dawāt*) de los posibles, ni puede atribuirse a ella lo que se aplica a los posibles.

Aquél cuyos atributos son *atributos* de excelencia en cuanto que no pueden concebirse en los términos en que se conciben los nobles atributos (*ṣifat šarīfa*) con relación a los posibles (*mumkināt*), Él es pues el realmente digno del nombre al-Maÿīd en grado superlativo (*mubālaga*)².

3. Adopción (*tajalluq*):

La nobleza (*šaraf*), con relación al siervo y por lo que respecta a Su nombre 'el Nobilísimo' (*al-Maÿīd*), consiste en la adopción de los rasgos característicos *del*

¹ Es decir, que es noble por Sí mismo.

² El paradigma morfológico de *maÿīd* es forma intensiva activo-pasiva. A diferencia de éste, el nombre *al-Māÿid*, con el mismo morfema radical, tratado a menudo como sinónimo por otros autores, es part. act. y no tiene carácter intensivo.

Además de considerarlo 'nombre de superioridad', algunos autores consideran que *al-Maÿīd* también 'nombre de don'. Cf. Guimaret, *Noms*, pp. 217-19.

nombre Allāh (tajalluq bi-ajlāq Allāh) -Enaltecido sea- de modo general.

Quien alcanza tal dignidad (*manzila*) *espiritual* es noble en grado superlativo dentro de lo posible (*mumkin*).

(50) *AL-BĀ'IT*

**EL RESUCITADOR, EL QUE REVIVE, EL QUE DESPIERTA
EL QUE ENVÍA, EL REMITENTE, EL EXPEDIDOR
EL INDUCTOR, EL PRODUCTOR, EL SUSCITADOR¹**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te procure el beneficio (*ifāda*) del empleo eficaz de la energía espiritual (*himma mu'attira*) en aquello que sea aprovechable como estado (*hāl*)².

2. Realización (*tahaqquq*):

El Remitente (*al-Bā'it*) en sentido absoluto es quien envía y revive *directamente, por Sí mismo*, no de parte o por medio de otro expedidor o resucitador (*lā 'an bā'it*), de modo que no sea un enviado delegado de quien le envía (*mab'ūt li-bā'it-hi*) a que incite y reviva³, con lo cual no puede tratarse sino de Allāh únicamente.

¹ El término *bā'it*, part. ac. de forma I, se usa también con los siguientes significados: "móvil, motivo, causa, impulso, motivación" (*DAE*). En una nota al margen del ms. E (fol. 17a) se reproduce el pasaje de *Fut.* IV, p. 324, lss. 18-21 (v. la correspondiente traducción en *Šarḥ*, n.º. 52).

² Se sugiere aquí que la *himma* está relacionada con la capacidad de suscitar el despertar espiritual induciendo estados de apertura, comprensión, etc.

³ O bien, 'de quien le envía a que envíe', 'a que resucite' o 'a que vivifique'. Alusión al carácter mediador de los Enviados y Profetas, que incitan a los hombres a seguir la verdad vivificando sus corazones al hacerles llegar el mensaje profético.

Este apartado requiere de reflexión (*naẓar*) y verificación (*taḥqīq*): acerca de ello medite quien atentamente considere lo que acabamos de decir⁴.

3. Adopción (*tajalluq*):

No es posible el envío o renacimiento (*baʿt*) aquí tratado sino después de la muerte (*mawt*)⁵, ya que Allāh -Enaltecido sea- dice: "Él es quien ha enviado (*baʿata*) a los gentiles un Enviado (*rasūl*) salido de ellos"⁶. Pero, ¿es la muerte *muerte* respecto a vida *previa* o no?

Con relación a esto ha de considerarse que todo ser nacido (*mawlūd*) que es engendrado según su naturaleza primordial (*fiṭra*)⁷ está vivo (*ḥayy*); luego, por efecto de la composición natural *elemental* (*tarkīb tabīʿī*) se apoderan de él la muerte del

⁴ En el siguiente apartado se aclara la relación aquí establecida entre (1) el que es *Bāʿit* - Remitente, Resucitador, Incitador, Móvil- absoluto sin intermediario (*Bāʿit ʿan lā bāʿit*) y (2) el que es *bāʿit ʿan bāʿit* -incitador con respecto a Quien envía- o bien *bāʿit mabʿūt*, 'vivificador delegado', es decir, *rasūl*, 'enviado'. La noción subyacente a todas las significaciones de este nombre es la idea de 'traslado'. El Remitente es el que traslada de un lado a otro: de la vida a la muerte y de la muerte a la vida, de la ignorancia al conocimiento, del sueño a la vigilia, de la inconsciencia a la consciencia, del alejamiento a la proximidad, de la inexistencia a la existencia, del *barzaj* a la Resurrección... El Remitente es el que envía a los enviados, transmisores del mensaje profético, y la Causa primera, el Móvil de toda causa secundaria.

⁵ Es preciso tener presente aquí, para una amplia comprensión del texto, el célebre hadiz en que el Profeta se refiere a 'la muerte antes de la muerte'.

⁶ C. 62: 2. La aleya completa dice: "Él es quien ha mandado a los gentiles un Enviado salido de ellos, que les recita Sus aleyas, les purifica y les enseña la *Escritura* y la Sabiduría. Antes estaban, evidentemente, extraviados". Trad. Cortés. En esta aleya se habla de un Enviado *salido* de ellos mismos. En C. 9: 128 se dice: "Os ha venido un Enviado *salido* de vosotros mismos (*rasūl min anfusi-kum*)", que puede interpretarse también literalmente como "un enviado de vuestras propias almas". Alusión pues a un 'enviado interior' que corresponde al orden microcósmico.

⁷ Alusión al conocimiento innato, a la fe original con que Dios creó al ser humano. Según un conocido hadiz "Todo niño nace según su naturaleza primordial (*fiṭra*), luego sus padres hacen de él un judío, un cristiano o un zoroastra". Cf. Bujārī, *Yanāʿiz* 80, 92, *Tafsīr* 30:1; Muslim, *Qadar* 22-24, etc. Esta naturaleza primordial se manifestó por vez primera en el Pacto hecho con Dios por los futuros descendientes de Adán antes de que accedieran a este mundo. Cf. Chittick, *SPK*, p. 195.

corazón (*mawt al-qalb*) debida a la ignorancia (*ḡahl*) y la muerte de los órganos (*mawt al-ḡawāriḡ*) debida a las discordancias (*mujālafāt*)⁸.

Por tanto, cuando lo vivificas *resucitando su corazón* de esta muerte *de la ignorancia* por medio del noble y elevado saber (*ʿilm šarīf*)⁹ según sus diversas clases (*durūb*), y asimismo lo vivificas *resucitando sus órganos* de la muerte de la discordia (*mujālaḡa*) que en ellos había con *la vivificación de la concordia* (*muwāḡaḡa*), y *esto* de modo general, tanto en el plano de lo sensible como en el plano de lo inteligible, eres entonces resucitador (*bāʿit*) aunque necesariamente *como intermediario* de otro remitente resucitador¹⁰.

⁸ Lo cual puede referirse a las 'oposiciones' y 'transgresiones' de los órganos con respecto a la Ley revelada, o bien, a las 'contradicciones' y 'divergencias' entre los diversos miembros.

⁹ El noble saber, que pudiera contraponerse al saber superfluo, integra las diversas ciencias que tienen por objeto, en última instancia, el conocimiento de Dios y, fundamentalmente, las ciencias religiosas: el conocimiento de las prescripciones de la revelación y de los preceptos de la fe, el conocimiento de las obras rituales, etc. Entiéndase, no obstante, que todo conocimiento puede estar orientado al conocimiento de Dios. El noble saber sería, en este sentido, este "saber orientado". Sería innoble todo saber desorientado e innecesario que velara el conocimiento esencial y apartara de Dios.

¹⁰ Es decir, que el ser humano puede ser enviado (*mabʿū*) a sí mismo o a otros seres humanos como vivificador y trasmisor de concordia y conocimiento, o puede ser -en el caso de los profetas y los enviados- el que a su vez envía o incita (*bāʿit*) a otros a que se vivifiquen a sí mismos, haciéndoles pues resucitar de las muertes de la ignorancia y la discordia. En cualquier caso todo el que envía o vivifica es intermediario o emisario de otro vivificador (*bāʿit ʿan bāʿit*) y, en última instancia -tal es el caso de los profetas-, del Resucitador y Remitente absoluto (*bāʿit ʿani-l-Bāʿit*), Causa Primera de todo movimiento, a quien nadie manda (*Bāʿit ʿan lā bāʿit*).

Sobre la muerte entendida como tránsito o traslado (*intiqāl*), v. *Muʿḡam*, p. 1028. Hay otras perspectivas de la muerte en la obra de Ibn ʿArabī que llama muerte blanca al hambre (*ḡūʿ*), la práctica de la contención que es el ornato de la Gente de Allāh; muerte negra a la asunción del dolor; muerte roja a la oposición a los fines de la propia alma; muerte verde al hecho de vestir un traje de parches remendados; muerte menor -por contraposición a la mayor- al tránsito del sueño... Cf. *Muʿḡam*, pp. 1030-32.

(51) *AL-ŠAHĪD*

**EL TESTIGO (UNIVERSAL), EL QUE ESTÁ PRESENTE
EL CONTEMPLADOR**

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él (1) para que te provea de la contemplación (*mušāhada*) de Él dondequiera que sea y (2) para que te provea asimismo de pudor (*ḥayāʾ*) de Él¹.

2. Realización (*tahaqquq*):

El Testigo (*al-Šahīd*) es el que está presente (*ḥāḍir*) y te ve cuando realizas.

El Contemplador (*al-Šahīd*) es también el Contemplado (*al-Mašhūd*)², ya que la forma gramatical de este nombre (*faʿīl*)³ determina este sentido *pasivo*, de modo que Él es el Contemplado -Glorificado sea- en (*fī*) todas las cosas, junto a (*ʿinda*) todas las cosas, ante (*qabla*) todas las cosas y tras (*baʿda*) todas las cosas, según *la modalidad de contemplación que corresponda a las diversas clases de contemplativos*

¹ Aquí se refiere al pudor del siervo hacia Él, pero también se alude al pudor de parte de Él hacia el siervo, pues el pudor es asimismo atributo divino. Respecto a la Presencia del divino Pudor (*ḥaḍrat al-ḥayāʾ*) v. el comentario del Šayj en *Fut.* IV, pp. 262-63.

² Los términos *šahīd* y *mašhūd* (part. act. y pas.) aparecen juntos en la aleya coránica 85:3: "¡Por el testigo y lo atestiguado!" (Trad. Cortés). Ibn ʿArabī parece considerar que ambos aspectos están contenidos en el nombre *al-Šahīd*, activo y pasivo simultáneamente: el Testigo Atestiguado, el Contemplador Contemplado, el Espectador Presenciado.

³ V. *supra* 20-2 e *infra* 53-3.

(*ṭabaqāt al-qawm*)⁴.

Él es el Testigo (*al-Šāhid*) que da testimonio de todas las cosas y que está presente con (*ma'a*) toda cosa.

3. Adopción (*tajalluq*):

Si tienes conocimiento de que eres visible objeto de contemplación (*mašhūd*) para Él, esfuérzate⁵ pues, de modo que "Él no te vea en cuanto te ha prohibido, ni te pierda *de vista* en cuanto te ha ordenado"⁶.

Por otra parte, si eres testigo de Él⁷ tienes que aferrarte al pudor (*ḥayā'*) de Él.

⁴ Estas cuatro modalidades de contemplación de Dios en las cosas han sido expresadas por medio del recurso a distintas preposiciones que describen distintas relaciones espaciales de la percepción: Puede contemplarse a Dios en (*fī*), junto a (*inda*) -el término *'indiyya*, "apudseidad", se refiere a esta relación-, delante (*qabla*) o detrás (*ba'da*) de las cosas, entre otras modalidades. Abundantes menciones y explicaciones de las sentencias a las cuales se alude en este pasaje, puede encontrarse en los índices de *Fut.* (ed. O. Yahya).

En el "Capítulo sobre la Visión" (*bāb fī-l-ru'ya*) de su *K. al-F'lām bi-išārāt...*, recoge el Šayj las siguientes formulaciones:

"*Abū Bakr* el Confirmador (*al-Šiddīq*) -Allāh esté satisfecho de él- ha dicho: «No he visto cosa alguna sin haber visto a Allāh delante de ella (*qabla*)». '*Umar* el Discerniente (*al-Fārūq*) -que Allāh esté satisfecho de él- ha dicho: «No he visto cosa alguna sin haber visto a Allāh simultáneamente con la cosa (*ma'a*)».

'*Utmān* -Allāh esté satisfecho de él- ha dicho: «No he visto cosa alguna sin haber visto a Allāh tras ella (*ba'da*)». De entre los inspirados, alguno ha dicho: «No he visto cosa alguna sin haber visto a Allāh junto a ella (*inda*)». De entre ellos, otro ha dicho: «No he visto cosa alguna sin haber visto a Allāh en (*fī*) la cosa»" (*Ibid*, ed. Hyderabad, p. 2).

⁵ No es casual que Ibn 'Arabī emplee el imperativo *iṭṭahid*, de la misma raíz que *ḡihād*, 'lucha', 'guerra santa', al comentar el nombre *šahīd* que, aplicado a un combatiente, significa también 'mártir caído en guerra santa'. Hay aquí pues una alusión al combate interior que el esfuerzo personal (*iṭṭihād*) implica.

⁶ En *Fut.* V: 203, se lee esta misma sentencia en la frase: "El pudor (*ḥayā'*) respecto a Allāh consiste en que no te vea en cuanto te ha vedado y no deje de encontrarte en cuanto te ha ordenado" (p. 178). A este pudor se ha referido el autor en el primer apartado, v. *supra* 51-1, nota 1.

⁷ El Hombre Perfecto es el Testigo por quien Dios se contempla (*šāhid la-hu*) y el objeto de contemplación en que a Sí mismo se contempla (*mašhūd la-hu*).

Él ha reunido ambos aspectos en un único comunicado profético (*jabar*) de probada autenticidad: "Adora a Dios como si Le vieras, pues aunque tú no Le veas Él te ve"⁸.

⁸ Sobre este hadiz v. 21-2.

(52) *AL-HAQQ*

**LA VERDAD (SUPREMA), EL VERDADERO, EL REAL
LA (SUPREMA, DIVINA, VERDADERA) REALIDAD, EL SER
EL VERDADERAMENTE REAL**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él para que *te conceda que* no hables sino por verdad (*bi-haqq*), no camines sino por verdad, y no te muevas ni te quedes quieto sino por verdad y para verdad (*li-haqq*)¹.

2. Realización (*tahaqquq*):

El Verdadero (*al-Haqq*) es el más extremo y comprensivo de Sus grados ontológicos (*dara'ât*), el Ser Necesario por Sí mismo (*Wâ'yib al-wu'yûd li-dâni-Hî*)².

¹ Sobre los distintos significados de *haqq*, y su empleo en contraposición a *jalq*, v. *Mu'âlam*, pp. 337-342 y 344. Con relación al hadiz "Yo soy el ojo con que ve..., el pie con que camina...", v. 4-3 y 69-3.

Por otra parte, ya se ha tratado la relación entre Logos y Realidad-Verdad. Aunque aparentemente se trata aquí de movimiento y acción externa, implícitamente todas las expresiones de este comentario aluden a la palabra, la articulación verbal (*nuṭq*): ya hemos comentado (v. *supra* 44-2) que movimiento y quietud, acción e inacción, corresponden en el enunciado a signos vocálicos o quiescentes respectivamente. Incluso el verbo 'caminar' (*mašy*) se emplea aquí como alusión al 'discurso', pues varias de sus acepciones están relacionadas con el habla: 'ir a contar', 'denunciar'. La Realidad o Existencia es la Palabra divina. Todos los seres son palabras del Creador y Su Palabra es la Verdad. Cf. *Mu'âlam*, pp. 905-908.

² Noción tomada de la filosofía peripatética. V. *Šarḥ*, n.º. 54, donde se identifican Realidad y Existencia.

3. Adopción (*tajalluq*):

Consiste en que llegues a alcanzar el saber (*‘ilm*) por el cual tienes conocimiento de que tú eres el ser necesario por Él (*wāyib al-wuḡūd bi-Hi*) y no por ti mismo, y lo que ambas nociones -*Ser Necesario por Sí mismo* y *ser necesario por otro* [lit. 'por Él']- tienen en común es la necesidad (*wuḡūb*) no el ser (*wuḡūd*)³. Así que el siervo no es entonces vano (*bāṭil*)⁴ en este aspecto -*en virtud de esta participación en la necesidad*- ya que lo vano (*bāṭil*) es la nada (*‘adam*) y los términos (*alfāz*) que se refieren a él son existencia (*wuḡūd*), de modo que son realidad (*ḥaqq*) aunque su significado (*maḍlūl*) sea nada (*lā šay’*, lit. 'no-cosa'), pues únicamente sobre lo que es aparte de Allāh (*mā siwà Allāh*) -Enaltecido sea- se dice que es vano (*bāṭil*), como dijo Labīd:

"¿No es toda cosa vana (*bāṭil*) salvo Allāh
y toda dicha de seguro efímera?"⁵

Así pues, aunque la existencia de esta cosa sea útil, benéfica (*mustafāda*), no le corresponde por su esencia sino la nada (*‘adam*) y la recepción de la existencia (*qubūl al-wuḡūd*).

³ Ambos comparten la noción de necesidad, pero Dios es por Sí mismo, mientras que el hombre no es por sí mismo sino por Él.

⁴ Traduzco por 'vano', pero ténganse también presentes los significados 'nulo', 'falso' y 'percedero'.

⁵ Metro *ṭawīl*. V. al-BAGDĀDĪ (‘Add al-Qādir b. ‘Umar), *Jizānat al-adab*, ed. ‘Adb al-Salām Muḥammad Hārūn, Maktabat al-Janī, El Cairo, 1981, vol. II, pp. 255-257.

Ibn ‘Arabī cita este verso en diversas ocasiones. En *Fut.* VI: 209 y X: 409, tras citarlo, explica el Šayj que el Profeta, al escucharlo, manifestó que éste era "el verso más verídico que han dicho los árabes". En *Fut.* XI: 452, tras citar el verso, el Šayj comenta que "lo vano (*bāṭil*) es sin duda la inexistencia (*‘adam*), y la existencia (*wuḡūd*) es toda ella realidad (*ḥaqq*)" (p. 454).

(53) *AL-WAKĪL*

**EL PROCURADOR, EL ABOGADO, EL VALEDOR
EL ENCARGADO, EL FIABLE GUARDIÁN, EL PROTECTOR¹**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él para que te favorezca concediéndote que Le tomes como valedor (*wakīl*)².

2. Realización (*taḥaqquq*):

La delegación o condición de valedor (*wikāla*)³ puede ser absoluta (*muṭlaqa*), restringida (*muqayyada*) y correlativa (*dawriyya*). Este término es un nombre con sentido pasivo de resultado (*ism maf'ūl*)⁴ que precisa de la designación de alguien que la asuma y tome como tal -en este caso como valedor- al designado⁵.

Cuando Allāh -Enaltecido sea- creó a los siervos y los situó detrás del velo de la otredad⁶ mirando hacia las causas secundarias (*asbāb*), Él se dirigió a ellos

¹ Con menos propiedad, podrían considerarse, en los aspectos convenientes, traducciones como Gerente, Garante, Agente, Delegado... pero desprovistas de connotaciones reductivas.

² Alusión a C. 73:9.

³ De esta misma raíz es el término *tawwakkul* (nombre verbal de forma V), 'confianza (en Dios)', 'abandono místico' -que no implica dejamiento-, el 'encomendarse a Dios poniéndose en Sus manos'. Esta es pues la actitud que corresponde al siervo frente a *al-Wakīl*.

⁴ Es decir, es la denominación del resultado de la acción del que delega.

⁵ En el ms. C se lee: "...precisa de la acción de un agente", lo cual, en definitiva, viene a significar lo mismo.

⁶ Lit. 'la cortina de las diferencias y los cambios' (*ḥiṣāb al-agyār*).

desde detrás de este velo (*hiyāb*) diciéndoles que Le tomasen como valedor (*wakīl*) en sus intereses (*maṣāliḥ*).

Es propio de la delegación general (*ʿumūm al-wikāla*) que se delegue en Él para que *a su vez* apodere a quien Él quiera. Así pues, Él ha apoderado a los profetas -las bendiciones de Allāh sean con ellos- dándoles a conocer (*taʿrīf*) y determinando (*taʿyīn*) las causas intermedias (*asbāb*) de los beneficios (*maṣāliḥ*) y de la verdadera felicidad (*saʿāda*), y enseñándoles que la rectitud (*ruṣd*) consiste en el empleo (*istiʿmāl*) de estos *medios* y la necia negligencia (*safah*) en descuidarlos (*ihmāl*).

Ha dicho -Enaltecido sea-: "No hay divinidad sino Él. ¡Tómale, pues, como valedor (*wakīl*)!"⁷ y también ha dicho: "¡No toméis procurador (*wakīl*) por debajo de Mí!"⁸, es decir, *no adoptéis como valedor* las causas secundarias (*asbāb*) desde detrás de las cuales te ha hablado ocultándose con ellas: "A ningún mortal le es dado que Dios le hable si no es por inspiración, o desde detrás de una cortina (*hiyāb*)"⁹.

3. Adopción (*tajalluq*):

Está expresada en la aleya "Haced dádiva de aquello de que os ha hecho depositarios (*mustajlaf*)"¹⁰. En efecto, Él te ha dado poder sobre aquello de lo cual

⁷ "El Señor del Oriente y del Occidente. No hay más Dios que Él. ¡Tómale, pues, como protector! (C. 73:9)". Trad. Cortés.

⁸ "Dimos a Moisés la *Escritura* e hicimos de ella dirección para los Hijos de Israel: "¡No toméis protector fuera de Mí / descendientes de los que llevamos con Noé! [...] (C. 17:2-3)". Trad. Cortés.

⁹ "A ningún mortal le es dado que Dios le hable si no es por inspiración (*waḥy*), o desde detrás de una cortina (*hiyāb*), o mandándole un enviado que le inspire, con Su autorización, lo que Él quiere. Es altísimo, sabio (C. 42:51)". Trad. Cortés.

En esta aleya se hace referencia a los tres recursos por medio de los cuales Dios se comunica con el hombre. Ibn ʿArabī ha retenido en el texto los dos primeros en que se mencionan la inspiración y la cortina, que el autor entiende aquí como el velo de las causalidad.

¹⁰ "¡Creed en Dios y en Su Enviado! Dad limosna de los bienes de los que os ha hecho últimos poseedores. Aquéllos de vosotros que hayan creído y dado limosna tendrán una gran recompensa (C. 57:7)". Trad. Cortés.

te ha encargado como vicerregente (*istijlāf*), ya se trate de gente, de riqueza, de obras o de posesiones. Sabe, no obstante, que la delegación (*wikāla*) tiene condiciones que ha de cumplir el delegado (*wakīl*), ya que de otro modo no es válido el libre ejercicio de esta función (*taṣarruf*). Sólo si actúas por Él, para Él y en función de Él, *puede entonces decirse que eres un loable encargado digno de alabanza* (*wakīl mahmūd*). Es más improbable que en el caso de cualquier otro de los demás nombres que se halle en éste un significado agentivo (*maʿnā fāʿil*)¹¹.

El término *mustajlaf* aquí empleado alude a la condición de *jalifa* o vicerregente propia del Hombre Perfecto. Explica el autor que "el hecho de 'dejar como representante encargado' (*istijlaf*) es 'delegación' (*niyāba*)". Cf. *Fut.* X: 53.

¹¹ El nombre *al-Wakīl*, de paradigma *fāʿil*, tiene un doble significado pasivo, ya que incluso su acción -delegar- tiene carácter pasivo: Aquel en quien delega y confía el creyente es también el que delega funciones en Sus enviados y allegados quienes, a su vez, actúan encomendándose a Él. V. *supra* 20-2 y 51-2.

(54) *AL-QAWĪ*

EL FUERTE, EL FIRME, EL INVICTO INVENCIBLE

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te de la victoria sobre quien se te opone con relación a lo que, de cuanto le has ordenado y rehúsa cumplir, quieres que realice¹.

2. Realización (*tahaqquq*):

El Fuerte (*al-Qawī*) es, en su realidad esencial, el invicto a quien no puede vencerse, el irresistible a quien no cabe oponerse, Aquél bajo cuyo poder (*quwwa*) está todo lo que no es Él (*mā siwā-Hu*).

3. Adopción (*tajalluq*):

El fuerte (*al-qawī*) es aquel a quien Dios -Enaltecido sea- ha dado la fuerza *requerida* para cargar con los fardos de las obras de adoración (*ʿibādāt*)² que se le han prescrito, tanto en el plano sensible, como en el inteligible.

Como resultado de este nombre tienen efecto las impresiones (*infīlāt*) que esta persona *dotada de fuerza* produce por medio de su energía de concentración espiritual (*himma*), *de modo que* por medio de él se ejerce un influjo sobre los

¹ Entiéndase este apartado en el sentido de que el siervo manda a sus órganos que ejecuten los deberes prescritos y tiene necesidad de *al-Qawī* para que su voluntad de cumplimiento prevalezca sobre cualquier resistencia que alguno de sus miembros o facultades pueda presentar.

² Es decir, los deberes religiosos.

cuerpos del cosmos, tanto superiores como inferiores. El estado (*ša'n*) *propio* de este nombre es extraordinario y su cometido (*amr*) grandioso: "No es *fuerte* el vehemente (*šadīd*) en la lucha sino que es fuerte (*šadīd*) el que se domina a sí mismo en la ira (*gaḍab*)"³.

Según se relata en un extenso hadiz, preguntaron los ángeles: "¡Oh, Señor! ¿Has creado alguna cosa más fuerte (*šadīd*) que el viento?". Dijo: "Sí, al creyente (*mu'min*) que da limosna generosamente con su mano derecha ocultándola de su izquierda"⁴.

³ Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 45 (*Birr*): 107.

⁴ Hadiz citado en *Fut.* IV: 36, p. 53, donde -tratando también acerca de este nombre- se dice "sin que lo sepa su izquierda". V. también *Fut.* II: 441, p. 287, donde se citan otros fragmentos de hadiz con análoga estructura, en los cuales se pregunta por el fuego y el aire en lugar del viento. V. Tirmidī, *Tafsīr*, 3. Cf. *Concordance*, II, p. 316.

(55) AL-MATĪN

EL ROBUSTO, EL FIRME, EL INQUEBRANTABLE, EL INVULNERABLE

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para *lograr* la preservación (*hifz*) y la impecabilidad (*'isma*) de tu aspiración espiritual de modo que te proteja de todo influjo *dispersivo* que cualquier cosa pueda ejercer sobre ti, ya provenga de ti mismo o de otro.

2. Realización (*tahaqquq*):

El Invulnerable (*al-Matīn*) en Su fuerza es Aquel que no se impresiona por cosa alguna en su interior, ni permite que influya sobre él cosa alguna, ya sea por medio de su concentración (*himma*) o de su acción (*fī'l*), puesto que la firmeza (*matāna*) es una morada invulnerable (*ma'ām aḥmā*).

3. Adopción (*tajalluq*):

El firme de entre los siervos es el estricto (*ṣulb*) en su vivencia religiosa (*dīn*), aquel sobre quien no ejercen influjo *dispersivo* las pasiones (*ahwā'*) y que no se impresiona¹ con las teofanías por la cuales se le manifiesta la realidad esencial (*ḥaqīqa*) mostrándole la visión del Verdadero (*ru'yat al-Ḥaqq*) en las cosas y,

¹ Es decir, no se autosugestiona.

especialmente, en el alto de la correspondencia (*mawqif al-sawā'*)².

Así pues, quien llega a alcanzar esta morada (*maqām*) es el firme (*matīn*): al ser fuerte (*qawī*) ejerce influjo y al ser firme (*matīn*) no se deja influir³.

² El alto, parada o estación espiritual (*mawqif*) de la igualdad (*siwā'*), o bien, el alto de la otredad (*mawqif al-sawā'*). No se menciona entre los *Mawāqif* de Niffarī. Los mss. B y F añaden el siguiente comentario: "Con la expresión 'el alto de la igualdad' quiere decir que, así como Él -Glorificado sea- es el existenciador de toda cosa que ves, así eres tú también *analógicamente* 'el creador de toda cosa' (C. 6:102, entre otras aleyas)", de modo que *en este sentido* se corresponde tu mirada (*naẓar*) con Su existenciación (*iṣṣād*) sin que lo uno se superponga a lo otro, de manera que son equivalentes. Pero Dios sabe más". Sobre *sawā'* e *istiwā'*, v. *Mu'ṣṣam*, pp. 621-629.

³ Es decir, no le afecta ninguna influencia dispersiva interior o exterior.

(56) *AL-WALĪ*

**EL AMIGO (PROTECTOR), EL PRÓXIMO, EL TUTOR, EL MAESTRO,
EL DEFENSOR, EL PATRÓN**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él para que haga de ti uno de Sus *santos* amigos (*awliyā'*).

2. Realización (*tahaqquq*):

Es el Auxiliador (*al-Nāṣir*) en tanto que Amador (*muhibb*). Siendo esto así, Él es el que toma por amigos a Sus siervos virtuosos confiándoles cometidos particulares en los cuales se especializa aquel a quien se ha puesto a su cuidado, en razón de lo cual se le llama *walī*¹, y Dios ha aplicado este término a Sus siervos distinguidos con esta condición, llamándolos amigos (*awliyā'*) de Allāh -Enaltecido sea- y ellos son aquellos a quienes Allāh ama, a quienes ha escogido y a quienes ha brindado *siempre* en su interior (*bāṭin*) el debido y verdadero auxilio, socorriéndoles también externamente (*ẓāhir*) a veces, aunque otras veces no.

3. Adopción (*tajalluq*):

Está expresada en estas aleyas: "Quien tenga como amigos a Allāh, a Su Enviado y a los que creen... Los partidarios de Allāh serán los victoriosos (C. 5:56)".

¹ El término significa también 'aliado', 'consejero', 'vecino', 'cercano', 'partidario', 'compañero'. V. Chokiewicz, *Sceau*, p. 37.

"Era deber (*ḥaqq*) Nuestro auxiliar (*naṣr*) a los creyentes"². Aquí hay un secreto (*sirr*)³. Búscalo en la victoria (*ḡuhūr*) de los enemigos sobre los creyentes y en su superioridad (*galaba*) sobre ellos y Allāh abrirá el ojo de tu visión interior (*ʿayn al-baṣīra*), pues ya ha llamado la atención sobre ello al decir -Enaltecido sea: "Ha aparecido (*ḡahara*) la corrupción en la tierra y en el mar como consecuencia de las acciones de los hombres, para hacerles gustar parte de lo que han hecho. Quizás, así, se conviertan"⁴; y así mismo en la aleya: "Tu Señor ha decretado que no adoréis sino a Él [...] (C. 17:23)".

² La aleya completa dice: "Antes de ti, hemos mandado enviados a su pueblo [e. d. al pueblo de los enviados]. Les aportaron las pruebas claras. Nos vengamos de los que pecaron: era deber Nuestro auxiliar a los creyentes (C. 30:47)". Trad. Cortés. V. *Šarḥ*, nº. 58.

³ Parece referirse, como sugieren la aleyas citadas a continuación, al hecho de que el verdadero auxilio divino consiste en liberar al siervo de la corrupción y de sus consecuencias y en ayudarle a que no adore a otro que a Él. En su caso, la victoria o superioridad de los infieles sólo sería, en este sentido, un ardid divino para ponerlos a prueba. El verdadero auxilio sería espiritual: el auxilio por el cual 'ilumina' o 'conquista' el ojo de tu visión interior.

⁴ "Ha aparecido la corrupción en la tierra y en el mar como consecuencia de las acciones de los hombres [lit. 'por lo que han merecido las manos de los hombres'], para hacerles gustar [Dios] parte de lo que han hecho. Quizás, así, se conviertan (C. 39:41)". Trad. Cortés.

(57) *AL-HAMĪD*

**EL ALABADO, EL LOABLE, EL DIGNO DE ALABANZA
EL ALABADOR, EL ELOGIADOR**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te haga digno de alabanza (*maḥmūd*) en todos los aspectos.

2. Realización (*tahaqquq*):

El Alabado (*al-Hamūd*) es Aquel a quien corresponde en último término *toda* alabanza¹.

Él es el Loado (*muṭnā*) por Sus actos (*af'āl*) y por *todo* cuanto procede de Él y por *todo* aquello que está a Su cargo. Tal es el significado *de este nombre* cuando se entiende como nombre pasivo (*ism al-maf'ūl*).

Por otro lado, por el *significado activo* que le corresponde en tanto que *nombre* agentivo (*fā'iliyya*)², Él es el Ensalzador (*muṭnī*) de Sí mismo, el que a Sí mismo se alaba tanto por aquello que *directamente* está a Su cargo, como por aquello que, de cuanto procede de Él -Enaltecido sea-, está a cargo de otro que Él, lo cual constituye el colmo de la generosidad (*karam*): *primero* te da y *luego* te elogia por aquello que te ha dado.

¹ Lit. 'a quien pertenecen los términos de la alabanza (*'awāqib al-ṭinā*)'. Toda doxología es, en última instancia, alabanza de Dios a Sí mismo.

² Lit. 'por su condición de agente'. El Šayj pone de manifiesto el doble carácter activo-pasivo de los nombres de este paradigma morfológico. Análogo criterio puede aplicarse al resto de los nombres de forma *fā'il*.

3. Adopción (*tajalluq*):

El loable (*mahmūd*) entre los siervos es aquel a quien corresponden las retribuciones de lo loable (*‘awāqib al-ḡinā’*) -es decir, que éstas siguen conservándose para Él hasta su destino postrero (*‘āqiba*)-: "El buen fin es para los que temen a Dios (C. 28:83)"³; "¡Haz que tenga una buena reputación [lit. 'una lengua de veracidad] en mi posteridad! (C. 26:84)"⁴.

La alabanza más noble y plena consiste en la alabanza de la alabanza (*ḥamd al-ḥamd*) y en la alabanza del Alabador (*ḥamd al-ḥāmid*), ya que el Alabador es el Verdadero (*al-Ḥaqq*) -Enaltecido sea-, de modo que toda la nobleza (*ṣaraf*) está en aquel a quien el Verdadero ennoblece con la alabanza a él.

Se dice en un verso:

"Si todos a la par callado hubieran,
te habrían ensalzado los bagajes (*ḥaqā'ib*)"⁵.

³ La aleya completa dice así: "Asignamos esa Morada Postrera a quienes no quieren conducirse con altivez en la tierra ni corromper. El [buen] fin es para los que temen a Dios (C. 28:83)". Trad. Cortés.

El autor asocia los fines (*‘awāqib*, pl. de *‘āqaba*), conclusiones o consecuencias de la alabanza, es decir, las realidades últimas que subyacen en la alabanza, con el término coránico *‘āqiba*, el buen fin postrero otorgado a los piadosos.

⁴ El pasaje dice así: "¡Señor! ¡Regálame juicio y reúname con los justos! / ¡Haz que tenga una buena reputación en mi posteridad! (C. 26:83-84)". Trad. Cortés.

⁵ Segundo hemistiquio de un verso laudatorio del poeta Nuṣayb. Poema en alabanza a Sulaymān b. ‘Abd al-Malik. *Metro ṭawīl*. V. *Šīr Nuṣayb b. Rabbāḥ*, ed. Dā’ūd Sallūm, Matba‘at al-İrşād, Bagdad, 1967, p. 59; al-Ŷāhiz, *K. al-Bayān wa-l-tabayīn*, ed. ‘Abd al-Salām HĀRŪN, El Cairo, 1948-1950 (IV vols.), I, p. 83. Para más referencias, v. ‘Abd al-Salām Hārūn, *Muṣṣam al-ṣawāhid al-‘arabiyya*, Matba‘at al-Janī, El Cairo, 1972, II vols.

Y dijo otro poeta:

"Los cielos más elevados
han dado fe de tu gloria
y en ti, como panegírico,
ha descendido el Corán"⁶.

Y la alabanza de la alabanza (*ḥamd al-ḥamd*) a la cual hizo referencia el maestro Abū-l-Ḥakam Ibn Barraḡān⁷ de Sevilla, es la alabanza de Allāh como alabanza que Él a Sí mismo se dirige⁸.

⁶ Metro *kāmil*. El verso es del poeta andalusí Muḥammad Ibn Ḥānī', v. *Dīwān*..., Beirut, 1886, p. 74 (o consúltese la edición de Muḥammad al-Ya'lawī, Beirut, 1994).

⁷ El autor presenta a Ibn Barraḡān como 'uno de los señores (en singular *sayyid*)' -entiéndase- de la comunidad universal de los sufíes. Prefiero traducir el término por 'maestro' pues, según entiendo, no se alude aquí a un vínculo familiar con el linaje de Muḥammad o un linaje califal, ni a una condición político-administrativa privilegiada, sino a una función espiritual.

Gracias a la amabilidad de la Dr^a. Purificación de la Torre, que me ha permitido consultar su tesis doctoral aún inédita *Los nombres de Dios en Ibn Barraḡān*, dirigida por M^a. J. Viguera, UCM, 1996, he podido comprobar que el tema aquí mencionado por Ibn 'Arabī (*ḥamd al-ḥamd*) no aparece en el comentario de Ibn Barraḡān al nombre al-Ḥamīd dentro su obra *Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*, por lo cual considero más probable que este término proceda de su *Tafsīr*.

⁸ En el texto de la edición cabría optar por dos formulaciones: *yuwāfī nafsa-Hu* (suprimiendo *huwa*), o bien, *yuwāfī-hi huwa nafsu-Hu*. No obstante, he mantenido la expresión tal como figura en los mss.

(58) *AL-MUḤṢĪ***EL COMPRENDADOR, EL CONTADOR, EL ENUMERADOR****1. Dependencia (*ta'alluq*):**

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que puedas comprender, de cuanto te atañe, todo aquello cuya preservación (*ḥifẓ*) te ha encomendado el Verdadero (*al-Haqq*).

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Comprendedor-Enumerador (*al-Muḥṣī*) es, en su realidad esencial, el que abarca *en toda su amplitud* la realidad última de lo comprensible-enumerable (*ḥaqīqat al-muḥṣā*).

3. Adopción (*tajalluq*):

El comprendedor (*muḥṣī*) de entre los siervos es aquel a quien Dios - Enaltecido sea- ha capacitado para *la realización de* aquello que le pide en la 'dependencia' de este nombre.

(59) *AL-MUBDI'***EL PRODUCTOR, EL ORIGINADOR, EL INICIADOR****1. Dependencia (*ta'alluq*):**

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para *lograr* la *plena y sincera* consagración (*ijlās*) de la intención (*niyya*) -en cuantas obras (*a'māl*) haces que se manifiesten u originas-, a la vía del acercamiento (*qurba*) a Allāh -Enaltecido sea-.

2. Realización (*tahaqquq*):

El Productor es el que se encarga de (1) originar o producir (*ibdā'*) las cosas inicialmente (*ibtidā'*) en sus entidades *inmutables* (*a'ṣyān*) y (2) de dar comienzo a su manifestación exterior (*ibdā' izhār*) aunque *de hecho* ya fueran manifiestas (*zāhira*) para Él o para sí mismas *en su estado latente*.

Aquí se plantea un debate entre dos grupos: ¿Tienen las cosas entidad inmutable en la inexistencia (*'adam*)¹ o no la tienen?

Tanto los que responden afirmativamente como los que responden negativamente coinciden, a pesar de esta divergencia, en *consisderar* que Él es origen (*mabda'*) *productor* de su existencia, lo cual es *en definitiva* el sentido (*maqṣūd*) de *este nombre*.

¹ Evidentemente la noción que de la inexistencia se tenga determina la respuesta. Sobre la posición de las diversas corrientes de pensamiento al respecto, v. S. Ḥakīm, *Mu'ṣam*, especialmente pp. 836-37 y 1134-35.

3. Adopción (*tajalluq*):

Este revestimiento se manifiesta en las acciones (*af'āl*) que el siervo ingenia y produce en sí mismo y por su *propia* mano² sin tener previamente conocimiento de ellas (1) y sin que estuvieran *implícitas* en su entorno (2).

De ello participa "quien establece una buena tradición (*sunna*)"³, pues se le ha dado licencia *explícita* para la *propia* composición de las obras de adoración (*inšā' al-'ibādāt*) según un determinado estado específico.

² La producción o concepción de una acción, según se desprende de este pasaje, puede ser interior, en la propia alma, directa y personal (*ijtirā' fī nafsi-hi*), o bien, exterior, directa o indirecta, por la propia mano o la propia mediación (*ijtirā' ālā yadi-hi*).

³ V. 95-3, nota 1.

(60) AL-MU'ĪD

**EL RECREADOR, EL REPRODUCTOR, EL RESTAURADOR
EL QUE HACE VOLVER, EL REINTEGRADOR**

1. Dependencia (ta'alluq):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- *para lograr* la perseverante asiduidad (*mudāwana*) en cuantas obras de adoración (*ʿibādāt*) te ha mandado cumplir, aunque no las haya determinado.

2. Realización (taḥaqquq):

La reposición (*ʿāda*)¹ de una cosa consiste en devolverla a la circunstancia previa *en que se encontraba* antes de separarse de ella. Esta cuestión *también* es polémica: *¿es la cosa reproducida semejante o idéntica a la cosa en su condición original?* La verificación es que *la cosa que se reproduce* es semejante (*mitl*) a ella - y no la misma (*ʿayn*)- en un sentido, mas es idéntica, la misma -y no semejante a ella- en otro sentido. Así *por ejemplo* un administrador (*mudabbir*) puede ser restituído a su *función en la administración* (*tadbīr*) sin que necesariamente lo administrado (*mudabbar*) sea *exactamente* lo mismo (*ʿayn*) *que antes* administraba. Dice una aleya: "Siempre que se les consuma la piel, se la cambiaremos por otra piel (C. 4:56)"².

¹ El término significa 'restitución', 'reproducción' o 'restauración'.

² El texto completo de la aleya dice: "A quienes no crean en Nuestros signos les arrojaremos a un Fuego. Siempre que se les consuma la piel, se la repondremos, para que gusten del castigo. Dios es poderoso, sabio" (C. 4: 56). Trad. Cortés.

En el ejemplo de la administración, la función es la misma, pero el objeto al cual se aplica es otro semejante, no el mismo. En esta aleya, aquél cuya piel se repone es el mismo, pero la piel es

3. Adopción (*tajalluq*):

La recreación de un acto (*iḥdāt al-fīl*) en la forma que anteriormente adoptó al acontecer -aunque *de hecho* no sea *exactamente* idéntico (^c*ayn*)- se denomina restitución (*i^cāda*) en virtud de la similitud formal (*šibh fī-l-ṣūra*).

A la adopción *de este nombre* corresponde la reiteración del acto (*i^cādat al-fīl*) que Él ha producido en ti y, no obstante, te ha atribuido a ti -Glorificado sea-, a saber, el espíritu de la adoración (*rūḥ al-^cibāda*) cuando en esta adoración no se te ha ocultado la contemplación del verdaderamente Real (*al-Ḥaqq*).

otra (*gayr*) semejante, no la misma.

(61) *AL-MUHYĪ*

EL VIVIFICADOR, EL DADOR DE VIDA, EL QUE HACE REVIVIR

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que vivifique tu corazón con la vida del conocimiento (*ḥayāt al-ʿilm*) y vivifique tus órganos (*ḡawāriḥ*) con la vida de las prácticas piadosas (*tāʿāt*)¹.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Vivificador es el que da la vida a todo ser existente (*mawḡūd*) para que Le glorifique con Su alabanza².

Aquel *ser* cuya vida se manifiesta externamente llámase *ser vivo* (*ḥayy*). Aquél cuya vida es interior, o bien crece y se desarrolla (*nāmī*) o bien carece de tal facultad. Si tiene la facultad de desarrollarse llámase así mismo vivo, y si no la tiene llámase inorgánico o mineral (*ḡamād*). Esto es lo establecido entre la Gente de la Develación (*ahl al-kašf*)³.

¹ Lit. 'la vida de las obediencias', es decir, con el ejercicio del modo particular de obediencia -ya sea a la orden existencial o a la legislación profética- que a cada órgano específico corresponde. Sobre los carismas y atributos de los órganos corpóreos, v. la traducción parcial de *Mawāqif* realizada por Asín, *Islam*, pp. 397-428.

² Alusión a C. 17:44. V. *infra* nota 5.

³ Entiéndase, quienes están dotados de la facultad de la develación mística. V. *infra* nota 8.

El Verdadero (*al-Ḥaqq*) -Glorificado, Enaltecido y Santificado sea- ha dicho: "No hay cosa alguna que no *Le* glorifique con Su alabanza (C. 17:44)"⁴. "Cada uno conoce ya *por ciencia infusa* su *propia* oración y su *particular* glorificación *de Dios* (C. 24:41)"⁵. "¿No ves que ante Dios se prosternan tanto el que está en los cielos y el que está en la tierra, como el sol, la luna, las estrellas, las montañas, los árboles y los animales...? (C. 22:18)"⁶. Y dijo -Enaltecido sea- a los cielos y a la tierra: "¡Venid, ya sea con obediencia o con resistencia!". Dijeron: "¡Venimos obedientes!"⁷. Y la Gente de Develación (*ahl al-kašf*)⁸, ya se trate de ángeles, profetas o amigos *de Allāh*, han presenciado con sus propios ojos la manifestación de la vida en los seres inorgánicos (*ḡamādāt*).

⁴ "Le glorifican los siete cielos, la tierra y sus habitantes. No hay nada que no celebre Sus alabanzas, pero no comprendéis su glorificación. Él es benigno, indulgente" (C. 17:44). Trad. Cortés.

⁵ O bien, 'Él [Dios] conoce la oración y la glorificación de cada uno'. Dice la aleya completa: "¿No ves que glorifican a Dios quienes están en los cielos y en la tierra, y las aves con las alas desplegadas? Cada uno sabe cómo orar y cómo glorificarLe [o.i. 'De cada uno sabe Él cómo ora y cómo glorifica']" (C. 24:41). Trad. Cortés.

⁶ La aleya entera dice así: "¿No ves que se prosternan ante Dios los que están en los cielos y en la tierra, así como el sol, la luna, las estrellas, las montañas, los árboles, los animales y muchos de los hombres? Esto no obstante, muchos merecen el castigo. No hay quien honre a quien Dios desprecia. Dios hace lo que Él quiere" (C. 22:18). Trad. Cortés.

⁷ Dice la aleya completa: "Luego, se dirigió al cielo, que era humo, y dejó a éste y a la tierra: "¡Venid, queráis o no! [e. d. voluntariamente o a la fuerza]". Dijeron: "¡Venimos de buen grado!" (C. 41:11). Trad. Cortés.

⁸ La expresión *ahl al-kašf* no se refiere sólo a los seres humanos distinguidos con la facultad de la develación mística de lo que está oculto al ojo sensible, es decir, al profeta y al santo amigo de Dios (*walī*), sino que también se refiere a los ángeles.

3. Adopción (*tajalluq*):

Quien vivifica una tierra yerma -según Su palabra "y prescribimos que quien la vivifique [a una persona (*nafs*)⁹], fuera como si hubiera vivificado a toda la Humanidad (*nās*) (C. 5:32)"¹⁰- y quien se aplica a la reflexión (*fikr*) y a la meditación penetrante (*istibṣār*), de modo que vivifica también su propia alma (*nafs*), bien merece ser llamado con el nombre 'vivificador' (*muḥyī*)¹¹.

⁹ Parece haber una alusión simbólica en la ilación de estas frases, ya que el pronombre de tercera persona, fuera del contexto de la aleya coránica en su integridad, parece aquí referido a la 'tierra muerta'. Puede referirse simbólicamente a la tierra de la que fue creado Adán. Esta tierra vivificada sería entonces el cuerpo espiritual que accede a la Tierra de la verdadera Realidad (*arḍ al-ḥaqīqa*). V. *Fut.*, I, pp. 126-131. Cf. H. Corbin, *Cuerpo espiritual*, pp. 159-167.

¹⁰ He aquí el texto completo de la aleya: "Por esta razón, precribimos a los Hijos de Israel que quien matara a una persona que no hubiera matado a nadie ni corrompido en la tierra, fuera como si hubiera matado a toda la Humanidad. Y que quien salvara una vida, fuera como si hubiera salvado las vidas de toda la Humanidad. Nuestros enviados vinieron a ellos con las pruebas claras, pero, a pesar de ellas, muchos cometieron excesos en la tierra" (C. 5:32). Trad. Cortés.

¹¹ El propio autor recibe el sobrenombre honorífico de Muḥyī-l-Dīn, Vivificador de la Religión. Esta noción de 'vivificación' parece referirse a la función de su magisterio universal en su condición -proclamada por el mismo Ibn 'Arabī- de 'Sello de la santidad muḥammadí'.

(62) *AL-MUMĪT*

**EL MORTIFICADOR, EL MATADOR
EL QUE DA O CAUSA LA MUERTE**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te guarde y libre de que te cuentes entre quienes han matado su corazón con la negligente indiferencia (*gafla*) desatendiendo la rememoración (*dīkr*) de Allāh y lo que ésta en su interior contiene¹.

2. Realización (*taḥaqquq*):

Es el que arrebató la vida (*muzīl al-ḥayā'*) de aquel en quien ésta se manifestaba. Al cuestionarse si al vivo, antes de que en él exista la vida, puede o no *con propiedad* llamarse muerto, los eruditos han discrepado². No obstante, en el

¹ Por proximidad de sintagmas se entiende que esta expresión se refiere a lo que conlleva el recuerdo activo (*dīkr*) de Dios; no obstante, el pronombre puede referirse también al corazón: 'ha matado su corazón... y lo que en su interior había'. La ambigüedad se mantiene en castellano, pues alude sutilmente al hecho de que la rememoración de Dios, guardada en el corazón del creyente, es la vida misma del corazón, su propio contenido (v. el hadiz citado en 5-3). Entiéndase que el siervo tiene necesidad de que al-Mumīt "mate" a la negligencia, es decir, acabe con ella.

² Con relación a esta aleya, la interpretación mayoritaria consiste, según explica D. Guimaret, en entender la expresión *kuntum amwāt*^{an}, "estábais muertos", como referencia a la situación de los hombres con anterioridad a su nacimiento, es decir, al estado de esperma en los riñones de sus progenitores.

Según Rāzī, la expresión "muertos" habría de tomarse aquí en sentido figurado. También Zamajšarī se pregunta cómo puede llamarse "muerto" algo que nunca ha estado vivo.

Otros sin embargo -como Ibn Zayd, según Ṭabarī- han considerado que esta primera muerte, anterior a la vida terrestre, habría tenido lugar tras una primera vida, a la cual se referiría el pacto preeterno entre Dios y los hombres (expresado en C. 7:172). Después de esta primera vida de los hombres que reconocen a Dios como su Señor antes de la existencia terrestre, Dios les habría hecho morir, a lo cual se referiría entonces la expresión "estábais muertos".

Otra explicación, probablemente en respuesta a esta misma cuestión planteada el Šayj,

*Corán se dice claramente: "estábais muertos (amwāt) y os dio la vida (C. 2:28)"*³ - sin que anteriormente hubieran tenido vida-.

3. Adopción (*tajalluq*):

"[...] Quien mate a una persona que no hubiera matado a nadie ni corrompido en la tierra, sea como si hubiera matado a toda la Humanidad" (C. 5:32)⁴.

"Di: "Os llamará el ángel de la muerte que ha sido encargado de vosotros" (C. 32:11)"⁵.

Quien mata cuantas innovaciones (*bida'*)⁶ y errores estuvieran vivos *en él*, es sin duda mortificador (*mumīt*), pero en favor de la *propia* bienaventuranza⁷, puesto que esta *mortificación* del contrario (*naqīd*)⁸ es indispensable *para la felicidad*.

entiende que esta expresión se refiere a la muerte que sigue a la vida terrestre, tras la cual habría una vida intermediaria -a cuyo término tendría lugar el interrogatorio de los ángeles Munkar y Nakīr-, seguida de una segunda muerte y, a continuación, de la resurrección final. Cf. Guimaret, *Noms*, pp. 329-330.

³ La aleya completa aquí citada dice: "¿Cómo podéis no creer en Dios, siendo así que os dio la vida cuando aún no existíais, que os hará morir y os volverá a la vida, después de lo cual seréis devueltos a Él" (C. 2:28). Trad. Cortés. V. también C. 40:11. Lit. 'os dio la vida cuando estábais muertos...'. V. la expresión *muhyi-l-mawtā*, "el Vivificador de los muertos" en C. 30:50 y 41:39.

Con este fundamento escriturario parece concluir Ibn 'Arabī que puede llamarse propiamente "muertos" a aquellos en quienes, antes de su nacimiento, todavía no ha sido insuflada la vida.

⁴ V. *supra* 61-3, nota 11.

⁵ La aleya completa dice así: "Di: "El ángel de la muerte, encargado de vosotros, os llamará y, luego, seréis devueltos a vuestro Señor" (C. 32:11)". Trad. Cortés.

⁶ Es decir, invenciones y juicios equívocos que no tienen verdadero fundamento profético.

⁷ Es decir, de un modo positivo orientado a la felicidad perdurable (*nisba sa'ādiyya*).

⁸ Es decir, de cuanto conduce a la desdicha.

(63) *AL-HAYY*

EL (ETERNAME) VIVO, EL VIVIENTE

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para *lograr* la continuidad (*ittiṣāl*) de tu vida *en esta Morada* con la Vida Postrera (*al-ḥayāt al-ājira*). Ha dicho Dios -Enaltecido sea-: "Se soplará en el cuerno (*ṣūr*) y los que estén en los cielos y en la tierra caerán fulminados, salvo quien Dios quiera (C. 39:68)"¹. Así mismo ha dicho -Enaltecido sea- "*No consideréis que los caídos en la senda de Dios estén muertos*, pues están vivos (*ahyā'*) y junto a su Señor son sustentados (C. 3:169)"².

2. Realización (*taḥaqquq*):

¹ "Se tocará la trompeta y los que estén en los cielos y en la tierra caerán fulminados, excepto los que Dios quiera. Se tocará la trompeta otra vez y he aquí que se pondrán en pie, mirando (C. 39:68)". Trad. Cortés.

Sobre la significación de la imagen escatológica del cuerno, véase nuestra edición y traducción del artículo de J. Morris, "La Imaginación Divina y el Mundo Intermedio: Ibn 'Arabī y el *Barzaj*", *POSTDATA*, XV, 1995, pp. 107-109 (en inglés) y 47-48 (en castellano).

"El preceptor (de la Revelación), que es el orador veraz, llamó a esto -que es la (divina) Presencia del *Barzaj* al que somos llevados después de la muerte y en el que directamente contemplamos nuestras almas- un "Cuerno" (*ṣūr*) y una "Trompeta" (*nāqūr*). Aquí la palabra *ṣūr* es (también) el plural de la palabra *ṣūra*, "forma". Así pues (de acuerdo con el relato coránico de la Resurrección) "*se sopla en el Cuerno/en las formas*" (C. 6: 73, etc.) y "*se hace sonar la Trompeta*" (C. 74: 8) Y ambos (el "Cuerno" y la "Trompeta") son exactamente la misma cosa, y difieren únicamente en los nombres, debido a los diversos estados y atributos (de la realidad subyacente)...

Sabe que el Enviado de Dios, cuando se le preguntó qué era este "Cuerno" (*ṣūr*), respondió: "Es un cuerno (*qarn*: un cuerno animal) de Luz en el que sopla (el ángel) *Isrāfīl*". Así refirió que su forma era la forma de un cuerno (de animal), descrito como ancho (en la base) y estrecho (en la punta)..." Cf. *Ibid*, p. 47.

² "Y no penséis que quienes hayan caído por Dios hayan muerto. ¡Al contrario! Están vivos y sustentados junto a su Señor" (C. 3:169). Trad. Cortés.

El Vivo *por antonomasia* es aquél cuya propia vida pertenece a Sí mismo y no es recibida (*mustafāda*) de otro que Él³.

Tras esta cuestión hay un gran debate entre quienes niegan los atributos y quienes los afirman en tanto que entidades sobreañadidas (*a'ṡyān zā'ida*). Mas no es este lugar para extendernos al respecto⁴.

3. Adopción (*tajalluq*):

El Enviado de Allāh -que Él le bendiga y salve-, según transmite Muslim *en su recopilación de hadices*, ha dicho: "En cuanto a la gente del fuego *infern*al (*ahl al-nār*), quienes son su gente ni morirán en él ni vivirán"⁵.

El *verdaderamente* vivo de entre los siervos es aquél cuyo *íntimo* secreto (*sirr*)⁶ vive por la luz de Allāh, cuyo corazón (*qalb*) vive en *permanente* rememoración de Allāh y cuyos órganos (*ṡawāriḡ*) viven en sumisa obediencia a Allāh. Aquel a quien pueda calificarse con las cualidades de esta vida *interior*, poseerá la vida perdurable (*al-ḡayā' al-dā'ima*) en la Morada de la Bienaventuranza (*dār al-sa'āda*) que el Verdadero ha negado a los desgraciados (*aṡṡiyā'*).

³ Lo cual sólo puede decirse de Dios, ya que todo lo demás recibe la vida de Él.

⁴ Véase la bibliografía y la excelente síntesis que de las líneas generales de las principales escuelas de pensamiento relacionadas con la negación o la afirmación de los atributos divinos ha realizado S. Ḥakīm, *Mu'ṡam*, pp. 1218-1224.

⁵ Muslim, *Īmān* (82) 306. V. *Fut.* III: 50, p. 97, donde el autor comenta este fragmento del hadiz como referencia a uno de los estados de los moradores del fuego, a quienes al-Raḡmān enviará un sueño en el cual quedarán insensibles y perderán el sentido. Ibn 'Arabī cita este mismo fragmento en *Fut.* IV: 449, 451, 453, 486, 568, 625, 655 y 662. En *Fut.* XIII: 568, al citar este mismo hadiz, el ṡayj explica que la gente del fuego, a causa de la existencia del frío y debido a la propiedad de su temperamento, buscan la dicha con el fuego. V. también C. 14:17, 20:74 y 87:13.

⁶ Es decir, aquél cuyo ser esencial y cuya conciencia profunda, en lo más hondo de su corazón, viven por la luz de Dios.

(64) *AL-QAYYŪM*

**EL AUTOSUBSISTENTE, EL INMUTABLE
EL MANTENEDOR, EL SUSTENTADOR
EL SUPEREXISTENTE, EL PERMANENTE**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te brinde Su asistencia (*ma'ūna*) en el perseverante cuidado (*qiyām*) que te ha encomendado sobre aquello cuyo cumplimiento¹ se te ha prescrito.

2. Realización (*taḥaqquq*):

En su realidad *esencial*, el Subsistente es el que existe por Sí mismo y Aquel por quien subsiste todo lo que no es Él (*mā siwā-Hu*) en razón de la necesidad *ontológica* (*iftiqār*) que de Él tiene tanto en su esencia como en sus atributos concomitantes (*lawāzim*)² *todo lo que es aparte de Él*.

¹ Hace el Šayj un juego de palabras empleando otro régimen preposicional con el mismo nombre de acción *qiyām* ('*alā*', 'vigilar', 'cuidar', 'perseverar'; *bi*-, 'ejecutar', 'realizar', 'cumplir') de la misma raíz léxica (*q-w-m*) del nombre *al-Qayyūm*.

² Se denomina *lāzim al-māhiyya* a la "noción indisociable de la cosa en sí, la consecuencia de la quiddidad". Según la definición de Ŷurṯānī, "c'est le concept qui empêche qu'une donnée soit dissociée de sa quiddité, quand on considère celle-ci en elle-même, indépendamment de ses accidents (*'awāriḍ*), comme le rire possible chez l'être humain". Cf. *K. al-Ta'rifāt*, trad. M. Gloton, p. 334, n°. 1355.

3. Adopción (*tajalluq*):

"Los hombres están encargados de cuidar (*qawwāmūn*) de las mujeres (C. 4:34)"³. Así pues, quien de entre los siervos cumple *esta condición* atendiendo a las necesidades de quien busca apoyo en él, en caso de que tal cosa prolifere, es mantenedor (*qayyūm*).

³ "Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Dios ha dado a unos más que a otros [v. C. 2: 228] y de los bienes que gastan [en sus mujeres]..." (C. 4:34). Trad. Cortés.

El término *qawwām*, de la misma raíz de *al-Qayyūm*, significa 'dirigente' o 'guardián' -con la noción implícita de 'soporte' (*qawām*)-. Esta preponderancia del 'hombre' puede entenderse de distintos modos: el principio activo, el Cálamo, tiene prioridad sobre el principio pasivo, la Tabla Preservada; los espíritus tienen autoridad sobre los cuerpos, etc.

Ibn 'Arabī conecta en ocasiones la idea expresada en esta aleya con la noción de la superioridad del cielo -asociado a lo masculino activo- sobre la tierra -asociada a lo femenino receptivo-. A este respecto v. S. Murata, "Man's Degree over Woman", *The Tao of Islam*, pp. 177-181.

"Ibn al-ʿArabī demonstrates a concern to explain the nature of the 'degree' that men possess above women in several passages. Typically, he does not pay a great deal of attention to the social applications of the degree, but rather to the cosmological and metaphysical significance. [...] In one passage, Ibn al-ʿArabī sees the fundamental root of the relationship between husband and wife in the yang/yin relationship between God and the cosmos. To support this position, he cites two Koranic verses that show an interesting parallel. God 'stands over' (*qā'im*) or 'takes care' of every soul just as men 'stand over' (*qawwām*) women". Cf. *Ibid.*, p. 178.

Los 'hombres' -en tanto que principio activo- están pues encargados de cuidar a las 'mujeres' -en tanto que principio pasivo- y velar por ellas. Obsérvese que a continuación el autor se refiere al necesitado 'que busca apoyo' en masculino y no en femenino, lo cual indica que no se refiere a la mujer, sino al principio receptivo femenino del ser humano, hombre o mujer.

(65) *AL-WĀYID*

**EL PERFECTO, EL OPULENTO, EL SABEDOR, EL QUE ENCUENTRA
EL AUTOEXISTENTE, EL AUTOSUFICIENTE¹**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te otorgue un estado (*ḥāl*) en que no haya determinación de necesidad alguna.

2. Realización (*tahaqquq*):

El Autosuficiente es aquel a quien jamás Le falta cosa alguna, lo cual constituye el más elevado de los grados (*marātib*) de los opulentos (*wāyidūn*).

3. Adopción (*tajalluq*):

Cuando el siervo accede a la estación espiritual (*maqām*) en la cual nada le falta y -teniendo *directo* conocimiento gustativo (*dawq*) de que la armonía (*ṣalāḥ*) y la subsistencia (*baqā'*) de cada cosa que hay en él están predeterminados junto al Verdadero (*al-Haqq*), atesoradas para él al haberLe tomado como Valedor (*wakīl*) para delegar en Él- no necesita cosa alguna, y se siente pues como la persona que

¹ Así como en las listas de Walīd y Zuhayr, en un ḥadīz *qudsī* referido por Tirmidī (*Qiyāma*, 48), se dice de Dios que es *wāyid*, *māyid*: en este ḥadīz "le contexte impose nettement de comprendre *wāyid* au sens de 'riche'. Et tel est bien le sens que, le plus souvent, les commentateurs donnent au nom divin d'*al-wāyid*, celui d'un synonyme d'*al-ganī*. [...] Cependant, il arrive que *wāyid* soit également interprété d'une autre façon, à savoir comme un équivalent de '*alim*'. Cf. Guimaret, *Noms*, p. 225. Como puede apreciarse, el Šayj se ajusta en este comentario a las pautas generales analizadas por Guimaret. No obstante, v. su respectivo comentario en *Fut.*, donde trata también el Šayj de la relación de este nombre con el imperativo existenciador *kun*, "¡sé!". Cf. *Fut.* IV, pp. 292-293.

sabe que su encargado (*wakīl*) ha almacenado para él en su casa todo cuanto pudiera necesitar a lo largo de todo el año, *el siervo* es entonces opulento (*wāyīd*) al tener todo lo que necesita durante ese año. Y la expresión 'año' (*sana*), por lo que respecta al siervo que se reviste *de las prendas de este nombre* y por lo que al Verdadero se refiere, significa aquí la eternidad (*abad*) cuya permanencia (*baqā'*) no tiene fin. Así pues, *a quien reúne tales rasgos* bien le corresponde el nombre de 'opulento' (*wāyīd*).

(66) *AL-MĀYĪD***EL ILUSTRE, EL GLORIOSO, EL HONORABLE, EL EXCELSO****1. Dependencia (*ta'alluq*):**

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te conceda una eminencia (*šaraf*) *general* sin especificación (*ta'yīn*)¹.

2. Realización (*taḥaqquq*):

La verificación de este nombre consiste en la total adscripción (nisba) de la honorable eminencia (šaraf) a Él en suma (ʿalā-l-ʿumla), sin diferenciación (tafsīl).

3. Adopción (*tajalluq*):

Consiste, así mismo, en que se adscriba la condición de la eminencia (nisbat al-šaraf) a las honorables cualidades (awṣāf šarīfa) que el siervo manifiesta en suma de modo indiferenciado.

El nombre Loable (*al-Mayīd*) -de la misma raíz léxica- es, por otra parte, una forma intensiva que se refiere² a la diferenciación analítica (*tafsīl*) de esta eminencia

¹ Se refiere a la honorable dignidad (*šaraf*) propia de la estación mahomética o muḥammadī, caracterizada respecto a otras estaciones espirituales por su indeterminación, es decir, por estar por encima de toda determinación específica propia de las otras estaciones. Se trata de la Morada de la No Morada, propia del heredero muḥammadī: "La gente de la perfección (*kamāl*) son aquellos que han realizado *todas* las moradas y los estados y las han dejado atrás alcanzando la morada (*maqām*) que está por encima de la Majestad y la Belleza, de modo que no tienen atributo intrínseco (*ṣifa*) ni descripción (*naʿī*)" (*Fut.* II, p. 133, lss. 19-20). Tal es el caso de Abū Yazīd, mencionado *supra* en 46-3. V. Chittick, "The Station of No Station", *SPK*, pp. 375-381.

² Lit. 'en la cual tiene lugar...'.

global (*šaraf ŷumalī*) que corresponde al nombre *al-Māʿūd*, de modo que, en razón del carácter distintivo del nombre *al-Maʿūd* puede decirse de alguien que es eminente (*šarīf*) en tal o cual aspecto con infinitas posibilidades distintivas.

(67) *AL-WĀHID*

**EL UNO, EL ÚNICO Y SIN PAR, EL SOLO
EL INDIVISIBLE, EL INCOMPARABLE¹**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te convierta en único (*wahīd*) de tu tiempo en tu consagración (*hamm*) a Él y en la concentración de tu aspiración espiritual (*himma*).

2. Realización (*taḥaqquq*):

En su realidad esencial, el Único es Aquel que está caracterizado por la unidad (*wahda*)² en todos los sentidos y que no acepta la multiplicidad³ en sentido alguno. De tan importante cuestión han tratado los doctos ampliamente⁴.

3. Adopción (*tajalluq*):

Dice el Profeta según el hadiz: "Cuando haya un califa y un segundo

¹ El término *wāhīd* significa tanto 'único' como 'uno', ya que también designa al número uno, la unidad aritmética. Ibn 'Arabī, siguiendo aquí la lista de Walīd que no lo menciona, no ha incluido aquí el comentario al nombre *al-Aḥad* que, según requiera el contexto, puede traducirse también por 'Uno' o 'Único'. Gazālī considera ambos nombres intercambiables (*Maqṣad*, p. 36). En la ontología akbarī se distingue entre *aḥādiyya* -la 'Unidad' o 'Función de la Unidad (del Uno) '- y *wāḥidiyya* -la 'Unicidad divina' o 'Función del Único' -.

² En el sentido de 'singularidad'.

³ Es decir, que no es susceptible de división alguna, que es indivisible.

⁴ Sobre las especulaciones relativas a esta cuestión, v. Guimaret, *Noms*, cap. X, pp. 191-200.

pretendiente usurpador se alce contra él en pugna por el poder, matad al último de ellos"⁵, pues conviene que el siervo esté predispuesto con una total orientación (*tawāḡyuh kullī*) hacia el lado de la divina Realidad (*ḡānib al-Ḥaqq*) -Enaltecido sea- y hacia el revestimiento, en la medida de lo posible (*al-wasʿ al-imkānī*), con las divinas cualidades (*ajlāq ilāhiyya*), de modo que se le conceda alcanzar el rango de Polo espiritual (*rutbat al-qutubiyya*) para ser único Eje del tiempo (*wāḡhid al-zamān*) en su momento, sin que nadie comparta con él tal condición, ya que es necesario que en todo tiempo haya alguien incomparable (*wāḡhid*) y sin par *ocupando* esta estación⁶, la cual es alcanzada por merecimiento (*maqām muktasib*).

⁵ Lit. "Cuando se rinda homenaje [o bien 'cuando se reconozca'] a dos califas...". V. Muslim, *Imāra* 61. Cf. *Concordance*, II, p. 70. Desde la perspectiva del ser humano en tanto que microcosmos, entiéndase que el alma no puede ser gobernada y guiada por dos voluntades.

⁶ Es decir, desempeñando la función de Eje espiritual -*Axis mundi*- de su tiempo.

(68) *AL-ŠAMAD*

**EL SOPORTE (UNIVERSAL) INDEPENDIENTE E IMPENETRABLE
EL INDIVISO, EL AMPARADOR
EL CONFORTADOR, EL CONSOLADOR¹**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que ponga en tu mano el alivio y consuelo (*faray*) necesario para que seas refugio (*mal'ya'*) que ampare a todo cuanto, procedente del Verdadero (*al-Ḥaqq*) -Enaltecido sea- o procedente de la creación (*jalq*), llegue a ti² en busca de él, y para que estés en tu actual estado de composición (*ḥal tarkīb*)³ en el mismo estado de pureza en que te encontrabas con anterioridad a tu acontecer en la existencia (*wu'yūd*).

¹ Otros significados se han dado a este nombre, cuya interpretación es particularmente rica en diversidad. J. Cortés, en su traducción del Corán, lo traduce por 'el Eterno' y comenta: "Hápax de significación incierta; o. i. 'el Compacto', 'el Denso', 'el Indiviso', quizá con connotación antitrinitaria" pues, en efecto, el nombre figura en la aleya 112, en la cual se declara la doctrina de la unicidad de Dios. El texto íntegro de esta breve pero importantísima azora dice así: "Di: "¡Él es Dios, Uno, / Dios, el Eterno. / No ha engendrado, ni ha sido engendrado. / No tiene par [Lit. 'Nadie es su igual]'" (C. 112:1-4). Trad. Cortés (véanse sus provechosas notas). También puede traducirse: "Di: "Él, Dios, es Uno, Dios, el Soporte [o. i. el Indiviso] (*al-Šamad*) /.../ No tiene igual alguno".

² El término *wārid*, part. act., significa 'que llega (al abrevadero), que se acerca, aparece o sobreviene'. De ahí su significación técnica 'inspiración súbita' que sobreviene al corazón. La expresión empleada aquí (*li-kulli wārid*) mantiene una sugestiva ambivalencia. En el orden espiritual, significa 'a toda inspiración súbita que sobrevenga en tu interior', lo cual corresponde a la faz de la divina Realidad (*al-Ḥaqq*). En el orden creatural significa 'a todo el que llegue a ti', es decir, 'a todo ser humano (u otra criatura) que venga a ti en busca de consuelo'. Así pues, en el interior, se requiere solaz para ser capaz de dar cabida a las inspiraciones que, por así decirlo, necesitan de la receptividad del corazón. Por otra parte, en el exterior, el espiritual precisa de la facultad del consuelo para dar alivio a quienes se acercan a él buscando refugio de sus temores. V., con respecto al término *wārid*, Chittick, *SPK*, p. 266; Ḥakīm, *Mu'jam*, p. 1202. En la traducción he optado por mantener esta ambigüedad.

³ Es decir, en tanto que criatura sujeta -transitoriamente- al estado de composición propio de los cuerpos elementales.

2. Realización (*tahaqquq*):

El Amparador (*al-Ṣamad*) es, en su realidad esencial, aquel en quien se busca amparo y se confía en todos los asuntos, tanto en los más sutiles como en los más relevantes, en los conocidos y en los desconocidos.

3. Adopción (*tajalluq*):

Cuando *por su merecimiento* adquiere el ser humano (*insān*)⁴ en su revestimiento (*tajalluq*) el carácter divino (*al-juluq al-ilāhī*) y, calificándose con las más nobles cualidades (*makārim al-ajlāq*), se convierte en el lugar de la mirada de Dios desde el cosmos (*min al-ʿālam*)⁵, entonces buscan refugio en él las almas (*nufūs*) todas al verificar *en él* el logro (*ḥuṣūl*) de sus *propios* fines (*agrād*) y de su *misma* voluntad (*irāda*)⁶ tanto en lo superior como en lo inferior, tanto en el plano de la divina Realidad (*ḥaqq*) como en el plano humano creatural (*jalq*). No obstante, no es propio de su condición que sea *notoriamente* reconocido (*maʿlūm*)⁷ en el mundo de la composición *elemental* (*ʿālam al-tarkīb*).

Dice Dios en el Corán: "¡Haced a Allāh un préstamo generoso (*qard ḥasan*)!"

⁴ Este término se aplica también a la pupila, llamada 'el hombre del ojo' (*insān al-ʿayn*), probablemente porque en ella se refleja quien la mira. Esto está relacionado con el hecho de que el hombre sea -como a continuación se dice- lit. 'el lugar (*mawḍiʿ*) de la mirada del Verdadero (*naẓar al-Ḥaqq*) desde el cosmos', es decir, que el hombre (*insān*) es la pupila (*insān*) por la cual Dios, la Verdadera Realidad, contempla el cosmos. Alusión al hadiz citado en el apartado 4-3.

⁵ Expresiones afines pueden encontrarse, p. ej., en *Contemplaciones*, pp. 52 y 67.

⁶ En última instancia, todos los seres humanos tienen -según se desprende del texto- una misma voluntad, la de llegar a revestirse con las divinas cualidades y alcanzar la dicha que tal revestimiento entraña.

⁷ O bien, que ésta sea notoria. Es decir, que la condición espiritual de quien se ha revestido con las cualidades del nombre *al-Ṣamad* no es reconocida de modo *manifiesto* por quien no está dotado de perspicacia espiritual y visión interior.

(C. 73:20) y "... así pues, adórame y haz la oración ritual para rememorarMe" (C. 20:14)⁸.

Esta es la presencia (*ḥadra*) de la manifestación de los efectos de los Nombres (*ātār al-asmā'*)⁹.

⁸ La aleya completa dice: "Yo soy, ciertamente, Dios. No hay más Dios que Yo. ¡Sírreme, pues, y haz la azalá para recordarme!" (C. 20:14). Trad. Cortés. Gazālī comenta en el capítulo que dentro de su obra *Ihyā' 'ulūm al-dīn* dedica al ayuno ritual que el objetivo que con él se procura "consiste en caracterizarse por ciertos caracteres de Allāh -poderoso y majestuoso-, tales como el atributo de *ṣamadiyya* o de Sostén universal independiente e impenetrable, y en imitar a los ángeles alejándose de las pasiones en la medida en que la naturaleza lo permite", (según la traducción francesa de M. Gloton, cf. Al-Gazālī, *Les Secrets du Jeûne et du Pèlerinage*, Ed. Tawhid, Lyon, 1993, p. 117.

⁹ Es decir, el nombre *al-Ṣamad* o el revestimiento con sus rasgos es la presencia, el dominio en el cual tiene lugar la manifestación externa (*ḡuhūr*) de los efectos que los Nombres producen al manifestarse, pues el Siervo del Eterno Soporte Universal (*'Abd al-Ṣamad*) sirve de soporte de manifestación de los Nombres, cuyos efectos acoge y ampara en tanto que refugio, revistiéndose de sus cualidades. Al no especificarse otra cosa, se da a entender que se trata de todos los nombres implícitamente comprendidos por el nombre Allāh en tanto que *summa res*, ya que en la azora citada *supra*, tras "Él es Allāh, Uno" -lo cual se refiere a Su Unidad esencial trascendental- dice: "Allāh, el Soporte (*al-Ṣamad*)", es decir, el Soporte de la manifestación de los efectos de los Nombres, si se interpreta que esta aleya se refiere a la Unicidad que integra la posibilidad de lo múltiple. Así puede explicarse también la ilación entre el comentario precedente y las dos aleyas citadas a colación. Parece aludir el autor a la posibilidad de que este 'préstamo generoso' y la 'adoración' a Dios que aquí se mencionan consistan en el hecho de que el siervo se 'presta' a 'servir' a Dios revistiéndose de Sus cualidades, siendo el lugar de Su mirada y rememorando a Dios en tanto que lugar teofánico del divino consuelo en donde se acogen y muestran los efectos de los nombres.

(69) *AL-QĀDIR*

EL CAPACITADOR, EL LIBRE, EL CAPAZ, EL TODOPODEROSO

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te provea de la capacidad de realizar (*tamakkun*) cuantos actos (*af'āl*) Allāh -Enaltecido sea- te ha ordenado ejecutar.

2. Realización (*tahaqquq*):

El Libremente Todopoderoso (*al-Qādir*) es Aquel que, cuando quiere, hace lo que quiere sin que exista impedimento (*māni'*) alguno que pueda impedirlo ni impulso (*dāfi'*) ajeno que le fuerce a ello.

3. Adopción (*tajalluq*):

Cuando la mano (*yad*) del siervo es la mano del Verdadero (*al-Haqq*)¹ - Enaltecido sea-, tal poder es entonces la capacidad de autodomínio (*tamakkun*) resultante del revestimiento *con los rasgos de este nombre, según Su Palabra*: "Los que te juran fidelidad, la juran, en realidad, a Allāh. La mano de Allāh está sobre sus manos"². También dice Allāh -Enaltecido sea-: "Y cuando Yo le amo, soy entonces

¹ Alusión al hadiz citado más adelante. V. referencias en 4-3.

² La aleya completa dice: "Los que te juran fidelidad, la juran, en realidad, a Dios. La mano de Dios está sobre sus manos. Si uno quebranta una promesa la quebranta, en realidad, en detrimento propio. Si, en cambio, es fiel a la alianza concertada con Dios, Él le dará una magnífica recompensa" (C. 48:10). Trad. Cortés. Se trata de una alusión coránica al juramento de fidelidad que, bajo un árbol, los creyentes hicieron a Muḥammad en Hudaybiyya, en el límite del territorio sagrado de La Meca

el oído con que escucha y en donde escucha [...], la mano (*yad*) con que prende (*baṭṣ*)"³. Y quien prende (*baṭṣ*) -o emprende- con verdad (*bi-ḥaqq*)⁴ siendo Dios su mano, no tiene obstáculo (*māni*^c) alguno que pueda impedir su acción, ni presión ajena (*dāfi*^c) que a ella le impulse. Dice Allāh: "Soplaste en ellos y se convirtieron en pájaros con Mi permiso (C. 5:110)"⁵, y no se requiere como condición en este nombre *por parte de quien se reviste con sus cualidades* la existenciación del acto (*īyād al-fi*^cl), sino sólo la capacidad de realizarlo (*tamakkun*) cuando quisiere, sin que nada pueda impedirlo.

y al norte de la ciudad, en marzo del año 628 d. C. Cf. Cortés, *El Corán*, pp. 588-589, notas 1 y 10.

³ Incesantemente cita Ibn ʿArabī este hadiz acerca de la proximidad lograda por medio de las obras adicionales no obligadas, en la cual dice el Señor por boca del Profeta: «... y el siervo no cesa de acercarse a Mí por medio de las obras supererogatorias (*nawāfil*) hasta que Yo le amo, y cuando Yo le amo, soy entonces el oído con que escucha, la vista con que ve, la mano con que prende y el pie con que camina. Si Me pide, le doy con creces; si en Mí busca refugio, Yo le amparo. Ante nada de lo que hago vacilo con tanto reparo como tengo, por Mi renuencia a causarle daño, con el alma del creyente que aborrece la muerte». V. *supra* 4-3.

⁴ Prender 'por verdad' o 'con derecho' (*ḥaqq*) significa prender cuando Dios (*al-Ḥaqq*) es la mano del siervo, de modo que es Dios quien en realidad prende. V. a este respecto C. 8: 17.

⁵ V. *supra* 10-3.

(70) *AL-MUQTADIR*

EL OMNIPOTENTE, EL DETERMINADOR

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para *que te conceda que puedas* ocuparte plenamente de lo que se te ha ordenado cumplir.

2. Realización (*tahaqquq*):

Lo específicamente propio del Determinador (*al-Muqtadir*) es la circunstancia de la existenciación (*ḥālat al-īyād*)¹ de los seres generados (*mukawwanāt*) por el divino imperativo creador², por lo cual se distingue de *al-Qādir*, el Libre Hacedor, así como lo propio del adquisidor (*muktasib*)³ es la condición de la adquisición (*kasb*).

3. Adopción (*tajalluq*):

Es propio de la condición de quien se reviste de este nombre (*mutajalli*) que

¹ Según B: "la transferencia de la facultad de la existenciación (*ḥālat al-īyād*) a los seres creados...".

² Este término -part. pas.-, como los términos *akwān* o *kā'ināt* -part. act.-, también de raíz *k-w-n*, se refiere a los seres engendrados en el cosmos. Estos términos ponen de relieve que se trata de seres existentes en el mundo de la generación (*kawn*) y el hecho de que han cobrado existencia efectiva como resultado de la orden divina *kun*, "¡sé!".

³ Part. act. de la misma estructura morfológica -forma VIII- que el nombre *al-Muqtadir*. La forma VIII tiene en general un significado mediopasivo o reflexivo.

su acción acontezca⁴ -según hemos mencionado- sin que nada pueda detener el poder de resolución (*tamakkun*) el nombre 'el Todopoderoso' (*al-Qādir*) le confiere. Así pues, es también parte de su condición en la *adopción de los rasgos* de este nombre que la acción se manifieste⁵, necesariamente, en el modo propio de *su* realidad esencial (*min ŷihat al-ḥaqīqa*). Por tanto, si se le aplica *este nombre al siervo* sin que tenga lugar la manifestación externa de la acción (*ẓuhūr al-fīl*) *propia de tal nombre*, tal atribución es entonces metafórica (*maŷāz*).

⁴ Lit. 'Es parte de la condición de este nombre, en quien se reviste de él, la existencia de la acción (*wuŷūd al-fīl*) según...'.
 .

⁵ Lit. 'la exteriorización de la acción' (*ẓuhūr al-fīl*).

(71/72) AL-MUQADDIM AL-MU'AJJIR

EL ADELANTADOR Y EL RETARDADOR
 EL ANTICIPADOR Y EL RETRASADOR
 EL ANTEPONEDOR Y EL POSTERGADOR
 EL APROXIMADOR Y EL ALEJADOR

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de ambos para que Él¹ te sitúe entre los adelantados *que tienen precedencia* (*sābiqūn*), los allegados (*muqarrabūn*), y te guarde de quedar retrasado (*ta'ajjur*) en este concurso por la prioridad (*musābaqa*)² y en el acercamiento (*taqrīb*) a Él.

2. Realización (*tahaqquq*):

¹ Aquí parece claro que el sujeto de la acción no es el nombre -los nombres en este caso- del cual tiene necesidad el siervo en un *ta'alluq* particular, sino que es Dios, en su condición omnímota, el que provee, brinda, otorga, etc., según la relación del siervo hacia cada uno de Sus nombres.

² El término *musābaqa* significa lit. 'carrera', 'rivalidad'. Esta idea de competición espiritual -que sólo puede concebirse desprovista de cualquier aspecto de competitividad- no resulta extraña a la imaginería islámica: A al-Ḥasan, hijo del célebre Abū-l-Ḥasan al-Baṣrī (v. *EP*, *sub voce*) atribuye Gazālī esta frase: "Verdaderamente, Allāh ha hecho del mes de Ramadān un hipódromo para sus criaturas, las cuales rivalizan en él en presteza para obedecerLe" (según traducción de M. Gloton, cf. al-Gazālī, *Les Secrets du Jeûne...*, Lyon, 1993, p. 115).

Es interesante notar que la palabra *taqrīb* empleada a continuación significa también 'galope'.

Veamos otro ejemplo de interpretación de un término con referencia al contexto hípico. El término *muṣallī*, que usualmente designa en lenguaje religioso a quien realiza la azalá, es decir, el 'orante', es interpretado por Ibn 'Arabī, dentro de un marco hípico simbólico, como 'el segundo caballo que sigue de cerca al primero en la carrera', v. *Le Livre d'Enseignement...*, trad. Vâlsan, pp. 52-53.

Desde luego, esta imaginería ecuestre ha de entenderse en su contexto específico, la concepción sufí de la caballería espiritual (v. *Mu'jam*, pp. 871-73).

El Adelantador-Retardador (*al-Muqaddim al-Mu'ajjir*)³ es el que se adelanta o hace que otro se adelante hacia algo en particular, y el que se retarda o retarda a otro con respecto a algo.

3. Adopción (*tajalluq*):

Cuando el ser humano hace preceder a aquél o *aquello* cuya anteposición (*taqdīm*) le ha ordenado el Verdadero (*al-Ḥaqq*), ya se trate de sí mismo o de otro, es entonces 'el Anteponedor' (*al-Muqaddim*).

Cuando *por el contrario* retrasa o posterga a aquél o *aquello* cuya postergación (*ta'jīr*) le ha ordenado el Verdadero, es entonces 'el Retardador' (*al-Mua'jjir*)⁴.

³ El autor pudiera haber optado por referirse primero a un nombre y luego a otro (como en 73/74-2 *infra*), pero ha preferido tratarlos como uno sólo con dos aspectos.

⁴ En ambos casos, pudiendo haber recurrido a la expresión 'es entonces adelantador/retardador' sin artículo, ha preferido Ibn 'Arabī emplear esta expresión con artículo determinado, con lo cual se aplica el nombre al ser humano directamente, aunque haya que sobrentender implícitamente 'el Adelantador/Retardador en adopción de los rasgos del nombre'.

(73/74) AL-AWWAL AL-ĀJIR

EL PRIMERO Y EL ÚLTIMO

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que haga de ti el primero en adelantarse hacia las prácticas religiosas *prescritas* y el último en dejarlas cuando están delimitadas en espacio, tiempo o estructura, como la entrada a la mezquita [lit. 'lugar de prosternación'] o la salida de ella y el adelantar la oración o retrasarla.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Primero del que aquí se trata es Aquél cuya Existencia (*wuḥūd*) no tiene principio *que la inaugure* (*muftataḥ*), y el Último es aquél cuya Existencia no tiene fin *que la concluya* (*niḥāya*).

No hay ser existente (*mawḥūd*) alguno que se describa con dos opuestos (*didd*) *coincidentes* en un único sentido (*waḥd wāḥid*) salvo la divina Realidad (*al-Ḥaqq*) -Enaltecido sea-. Se preguntó a Abū Sa'īd al-Jarrāz¹: "¿Por medio de qué has conocido a Allāh -Enaltecido sea-?". Respondió: "Por Su reunión de los dos

¹ Ibn 'Arabī cita con frecuencia estas palabras del célebre maestro sufí Abū Sa'īd al-Jarrāz (m. 286 h./899 d. C.), a quien tiene en altísima estima y nombra entre otros ilustres malāmīs (o 'malamatīes') en el cap. 309 de *Fut.*, dedicado a la estación de los malāmīs (*manzil al-malāmiyya*). Cf. *Fut.*, III, p. 34, línea 10. V. también *IC*, p. 272, nota 1, y M. Gurāb, *Šarḥ kalimāt...*, p. 193. Esta misma sentencia se cita en *Fut.* (OY) III: 142, 164; VII: 44; XI: 153; XII: 7, y en *Fut.* III, p. 316; IV, pp. 282 y 325 (cf. *SPK*, p. 391, nota 19); y en Ibn 'Arabī, *L'interprète des désirs*, intr. y trad. de M. Gloton con el texto íntegro de *Tarḡumān al-ašwāq* y *Dajā'ir al-a'lāq*, Albin Michel, París, 1996, 20/22 y 39/7.

opuestos"². Y a continuación recitó *la aleya*: "Él es el Primero y el Último, el Exterior y el Interior (C. 57:3)".

3. Adopción (*tajalluq*):

Dice el hadiz: "Quien se conoce a sí mismo [o conoce su propia alma] (*nafs*), conoce a su Señor (*rabb*)"³. Verdaderamente al siervo corresponde la prioridad (*awwaliyya*) en el conocimiento (*ma'rifa*) ya que él es el indicador (*dalīl*), y al Verdadero corresponde, *en este sentido*, la ultimidad (*ājiriyya*), ya que es lo significado (*madlūl*)⁴. *En sentido inverso*, al Verdadero (*al-Ḥaqq*) corresponde la prioridad en la existencia (*wuḥūd*), puesto que es el Existenciador (*al-Mūyīd*), y al siervo corresponde la ultimidad, puesto que es lo existente-existenciado (*mawḥūd*),

² Es decir, 'por Su síntesis de los opuestos', 'por el hecho de que reúne los contrarios' (*ḡam' al-diddayn*). Sobre esta *coincidentia oppositorum*, v. Corbin, *Imaginación*, p. 220 (más referencias en índice).

³ A la versión que de este hadiz con tanta frecuencia cita Ibn 'Arabī, añade el copista del ms. C la partícula *fa-qad* que el Šayj expresa y cuidadosamente evita al citarlo. En el resto de los mss. se omite esta partícula. Bien pudiera el copista haberla añadido, por propio impulso y con carácter de hipercorrección, pues el ms. C parece propenso a las añadiduras, como refleja el hecho de que en numerosas ocasiones complete parcial o totalmente las citas coránicas que los otros mss. citan más brevemente.

Sobre esta partícula y su significación consúltese la introducción de M. Chodkiewicz a su traducción del tratado de Balyānī, *Épître sur l'Unité Absolue*, París, 1982.

Hadiz citado por el autor, entre otros pasajes, en *Fut.* I: 518; II: 191, 237, 246, 264; V: 109, 130, 293, 353; VI: 127; VII: 28, 38, 92, 143, 265, 335, 425; VIII: 726; IX: 353, 490; X: 252, 377; XI: 457; XII: 6, 441; XIII: 439, 600; XIV: 273, 394, 471.

Sobre este tema v. el apartado "Worshiping God and Self", Chittick, *SPK*, pp. 341 y ss., y v. Dom Sylvester Houédard, "Notes on the More Than Human Saying 'Unless You Know Yourself You Cannot Know God'", *JMIAS*, XI, pp. 1-10.

Más referencias sobre este hadiz en *Fut.* II (ed. O. Yahya), p. 514 (82).

⁴ El término *dalīl*, 'guía, señal, prueba, indicador, demostración, nomenclátor' se emplea aquí en contraposición al término *madlūl*, part. pas. de la misma raíz. En el plano del conocimiento, el alma (*nafs*) del siervo es pues el indicador (*dalīl*) de 'lo indicado' (*madlūl*): la divina Realidad (*al-Ḥaqq*).

de modo que *el siervo que se conoce a sí mismo es también* el primero y el último⁵.

⁵ En el cap. XII de *Mašāhid* se lee: "Dios me hizo contemplar la luz de la Unidad al aparecer la estrella de la servidumbre y me dijo: "La Unidad está unida a la servidumbre por el vínculo que une [las letras de] *lām-alif*" (v. *Contemplaciones*, XII, p. 109, notas 1). Luego me dijo: "Yo soy el origen y tú la derivación". Luego me dijo: "El origen eres tú, la derivación soy Yo"".

En cuanto a la existencia (*wuṣūd*), Dios es la raíz/origen (*aṣl*) y el siervo la rama/derivación (*farʿ*), según el comentario de Ibn Sawdakīn a este texto. Al invertir las letras del *lām-alif* tenemos el artículo determinado *alif lām* -sin nexo gráfico entre ambos signos, pues el *alif* no se une a las letras posteriores-, e. d., la determinación, simbólicamente relacionada con la existenciación.

Con relación al conocimiento (*maʿrifa*) -según el mismo comentarista- se invierten los términos, pues no puedes llegar al conocimiento de Dios hasta que te conoces a ti mismo, ya que el conocimiento del siervo es el origen del cual deriva el conocimiento de Dios. Cf. *Contemplaciones*, XII, p. 109, notas 2-3 y XI, nota 1.

(75/76) *AL-ZĀHIR AL-BĀTIN*

**EL MANIFIESTO Y EL OCULTO, EL EXTERIOR Y EL INTERIOR
EL PERCEPTIBLE Y EL IMPERCEPTIBLE**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te manifieste en las moradas (*mawāṭin*) que tiene por buenas y te vele en las moradas que no aprueba.

2. Realización (*tahaqquq*):

Él es el Manifiesto (*al-Zāhir*) por Sus efectos (*ātār*) y Sus actos (*af'āl*) y el Oculto (*al-Bāṭin*) por Su Esencia; es el Exterior (*al-Zāhir*) en la función de Su divinidad (*ulūhiyya*) y el Interior (*al-Bāṭin*) en Su realidad esencial (*ḥaqīqa*).

3. Adopción (*tajalluq*):

El siervo que se reviste de sus cualidades es el exteriormente manifiesto (al-zāhir) por los actos loables (af'āl ḥamīda) que para su Señor (rabb) realiza y es el interiormente no-manifestado (al-bāṭin) con respecto a los atributos cuya manifestación en él sería reprobable (ṣifāt madmūma).

El Real (*al-Ḥaqq*) -Glorificado sea- no está oculto de Sí mismo. Él es Manifiesto para Su *propia* Esencia.

En cuanto a los seres existentes (*mawṃūdāt*), *cabe preguntarse si son descritos como ocultos (bāṭin) en el estado de no-ser (‘adam)*¹ *previo a su existencia en acto*

¹ Entiéndase, si Dios se refiere a su condición de 'ocultos' en los textos revelados o si por el contrario se refiere a ellos como entes 'manifiestos'.

o si *en tal estado latente* son visibles (*mašhūda*)² para Él -Glorificado sea- según la doctrina de quien postula que *los existentes* tienen entidades inmutables (*aʿyān ṭābita*) en el estado de inexistencia (*ʿadam*)³, o según la doctrina de quien afirma que la existencia no es causa (*ʿilla*) para la visión, o según la doctrina de quien postula que la ciencia informa su objeto de conocimiento⁴.

² Lit. 'presenciables'.

³ Tal es la postura del Šayj y de los pensadores akbaríes.

⁴ Lit. 'que el conocimiento da forma a lo cognoscible', es decir, que el saber precede a su objeto, lo cual se opone a la doctrina akbarí según la cual "la ciencia depende de su objeto", lit. 'el saber (*ʿilm*) sigue a lo cognoscible (*maʿlūm*)'. V. SPK, p. 298. V. S. Ḥakīm, *Muʿyām*, 'ʿayn ṭābita', pp. 831-839, especialmente notas 4-7. En este apartado está implícita la polémica sobre la realidad de la ciencia divina. V. Asín, *Abenhazam de Córdoba*, III, pp. 177-192.

(77) *AL-BARR*

**EL BIENHECHOR, EL BONDADOSO, EL BUENO, EL PIADOSO
EL BENÉFICO, EL PÍO, EL BENEFICENTE, EL BENEFactor**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te sitúe entre quienes perfeccionan¹ su servicio de adoración (*'ibāda*) según la segunda vía².

2. Realización (*tahagguq*):

El Beneficente (*al-Muhsin*)³ es quien agracia con la gracia de la contemplación (*mušāhada*). Y la existenciación (*īyād*) de las entidades de los posibles⁴ -la cual no tiene lugar sin contemplación (*mušāhada*)⁵- es un aspecto máximo de la beneficencia (*ihsān*). Esto corrobora la afirmación del que postula que

¹ El verbo *aḥsana* significa aquí 'realizar bien, conocer a fondo', pero también 'beneficiar, hacer el bien (a alguien)'. Véanse más adelante el correspondiente nombre de acción *ihsān* y el part. act. *muhsin* de la misma forma.

² La expresión *al-wayh al-tānī*, 'segundo modo' o 'segunda faz', parece referirse a la vía de la realización de obras supererogatorias añadidas al cumplimiento de las obligatorias (*fard*), lo cual constituiría entonces 'la primera vía'. Ambos aspectos de la servidumbre se mencionan en el *tajalluq*. Dos hadices han de tenerse presentes para vislumbrar posibles alusiones: el de la proximidad por las obras (v. 4-3) y el relativo al *ihsān* (v. 21-2). En un sentido esotérico, la segunda vía podría consistir en el modo de servidumbre propio de la cercanía. Cuando ama a Su siervo Dios se torna su oído, su vista, etc. Según una segunda lectura -propuesta por Ibn 'Arabī- del hadiz del *ihsān*: "cuando tú no eres, entonces Le ves", es decir, Le ves siendo Él la vista con que Le ves o se ve a Sí mismo.

³ El autor considera el término *muhsin* como sinónimo de *barr* en este contexto.

⁴ Es decir, quien les concede el favor de cobrar visión-visibilidad y existencia.

⁵ Según el citado hadiz. V. 21-2.

"las cosas tienen, en su estado *potencial* de inexistencia (*‘adam*), entidades inmutables (*‘ayān ṭābita*)".

3. Adopción (*tajalluq*):

Aquel cuya beneficencia (*iḥsān*) es general y comprende tanto al que está necesitado (*muḥtāy*) como al que no, tanto en el orden de lo sensible como en el de lo inteligible, ya sea en respuesta a una petición (*ṭalab*) o sin *previa* petición, es llamado *Bienhechor*⁶.

Si *su acto de beneficencia* responde a una *previa* solicitud (*ṭalab*), entonces al beneficiante (*muḥsin*) corresponden *de hecho* dos obras de beneficencia (*iḥsān*): la consistente en prestar atención a la demanda o acogida de la solicitud (*qubūl al-su‘āl*) y la que consiste en facilitar aquello que se solicita (*mas‘ūl*) de él.

Se solicita del siervo el cumplimiento de los deberes prescritos (*fard*)⁷. Por su parte, el siervo se agracia (*mun‘im*) a sí mismo con *la realización voluntaria* de obras supererogatorias (*nawāfil*)⁸. Y en esto consiste pues su participación (*ḥazz*) de este nombre.

⁶ Este párrafo puede referirse tanto al siervo como al Señor. El *iḥsān*, según se desprende de este apartado, puede ser de Dios con las entidades, de Dios con el siervo, del siervo con otros siervos o criaturas o consigo mismo -en todos estos casos puede traducirse como *beneficencia*- y del siervo hacia Dios -en cuyo caso es preferible traducir el término *iḥsān* por '*perfecto cumplimiento* (de una obra de adoración)'.

⁷ Es decir, de los preceptos obligatorios de la ley islámica: las cinco oraciones, el ayuno del mes de Ramadán, el azaque, etc. Entiéndase que al atender la solicitud divina y responder a ella con el cumplimiento de lo requerido, el siervo realiza los dos aspectos de la beneficencia que el autor acaba de explicar. El término empleado en esta frase es el part. pas. *muṭālab*, de la misma raíz que *ṭalab*. Lit. 'El siervo es requerido...'.

⁸ Este caso de *iḥsān* corresponde a la beneficencia sin previa solicitud, pues el siervo realiza estas obras por propio impulso. Aquí se emplea el part. act.: 'el siervo es agraciador (*mun‘im*) de sí mismo'. Esto parece corresponder a lo que el autor ha denominado antes '*segunda vía*'.

(78) *AL-TAWWĀB*

EL REMISORIO, EL INDULGENTE
 EL QUE ACEPTA EL ARREPENTIMIENTO
 EL QUE ACOGE A LOS CONTRITOS
 EL QUE HACE VOLVER AL HOMBRE A LA CONVERSION
 EL QUE NO CESA DE RETORNAR

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él en cualquier estado (*ḥāl*) *en que te halles*¹.

2. Realización (*tahaqquq*):

El Que no cesa de *hacer* retornar (*al-Tawwāb*) es el que hace volver (*ra'yîā'*) desde cada estado a otro *nuevo* estado, o bien, al cese (*tark*)² que es no-ser (*'adam*).

3. Adopción (*tajalluq*):

El que *incesantemente* retorna (*tawwāb*), de entre los siervos, es aquel que en todo estado renuncia a sí mismo y a cualquier otra cosa volviéndose hacia su Señor³.

¹ Pues todo retornará a Dios, todas las cosas serán devueltas a Él. Cf. C. 35: 4 y 11: 123.

² Es decir, a dejar *de ser*, a la desaparición u omisión del dominio de la existencia en acto.

³ También puede traducirse, de modo más literal, 'que vuelve desde sí mismo ... hacia su Señor'. Esta vuelta hacia el Señor es lo que se entiende aquí por arrepentimiento.

(79) *AL-MUNTAQIM***EL VENGADOR, EL CASTIGADOR, EL INTRANSIGENTE****1. Dependencia (*ta'alluq*):**

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te guarde de Sus represalias (*niqam*) incluso aunque éstas pudieran resultar deleitosas (*mustaladda*)¹.

2. Realización (*tahaqquq*):

El Vengador es el que castiga la transgresión (*danb*) sin dispensarla ni condescender.

3. Adopción (*tajalluq*):

*Consiste en la aplicación de las sanciones estatuidas (*hudūd*) para los siervos, según lo prescrito por la revelación, de modo general, lo cual afecta tanto al fiel creyente (*mu'min*) como al incrédulo (*kāfir*).*

¹ Lit. 'aunque se encuentren placenteras'. Tras una apariencia de gozo puede esconderse un divino castigo, lo cual forma parte del divino ardid (*makr*).

(80) *AL-ʿAFŪ*

**EL ABSOLVEDOR, EL INDULGENTE, EL DISPENSADOR
EL CONDESCENDIENTE, EL TRANSIGENTE**

1. Dependencia (*taʿalluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te absuelva, pues Él es Indulgente (*ʿafū*) y ama la indulgencia (*ʿafw*)¹.

2. Realización (*tahaqquq*):

El Absolvedor (*al-ʿAfū/uww*) es aquél cuya beneficencia predomina sobre la represalia².

3. Adopción (*tajalluq*):

Consiste en eso mismo, pero necesariamente de modo condicionado por la magnitud de las transgresiones, no como beneficencia incondicional por principio (*ihsān muḩtadaʿ*).

Éste es de los nombres *que incluyen* opuestos (*aḩḩād*)³. *Ha dicho Allāh*: "Quien presente una buena obra recibirá diez veces más. Y quien presente una mala

¹ Paráfrasis del hadiz que dice "Él es Bello y ama la belleza". El nombre de acción *ʿafw* significa 'borrar, hacer desaparecer, omitir'. Así pues, dentro de la categoría de los nombres de perdón, *al-ʿAfū* es específicamente 'el que borra' las faltas.

² Lit. 'cuya beneficencia (*ihsān*) es mucha y cuya represalia (*muʿājadā*) es poca'.

³ Se refiere en particular, según parece desprenderse de *Šarḩ*, n.º. 82 y n.º. 45, al nombre *al-Ŷalīl* u otros afines que, como él, implican aspectos contrarios -y complementarios- de similaridad e incomparabilidad.

obra será retribuido con sólo una pena semejante [...] (C. 6:160)" y puede darse el caso de que, por efecto de este nombre u otros afines⁴, *no se le tenga en cuenta* y no sea castigado por ella.

⁴ Lit. 'este nombre y sus hermanas', es decir, los nombres de perdón. Sobre los nombres que denotan indulgencia, v. Guimaret, *Noms*, pp. 408-422.

(81) *AL-RA'ŪF*

**EL BENEVOLENTE, EL BENÉVOLO, EL MANSO, EL PIADOSO
EL CLEMENTE, EL COMPASIVO**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que ponga en tu corazón piedad (*ra'fa*)¹ y misericordia (*rahma*) hacia ti mismo y hacia lo demás.

2. Realización (*tahaqquq*):

Aunque la piedad (*ra'fa*) es, en un sentido, semejante a la compasión (*rahma*), tiene además el sentido de 'justo cumplimiento' (*iṣlāḥ*).

3. Adopción (*tajalluq*):

Cuando el siervo somete a su alma al cumplimiento de las acciones correctas (*maṣāliḥ*) que de él se requieren, aunque en el momento sean penosas, entonces es benévolo y piadoso con ella². Por ello ha dicho el Altísimo: "Por respeto a la ley de Allāh, que la compasión hacia ellos dos no os detenga (C. 24:2)"³ *en el momento de*

¹ También con los sentidos de 'mansedumbre' y 'benevolencia'.

² O bien, 'manso y piadoso con ellas'. Es piadoso con su propia alma (*nafs*) al sujetarla al cumplimiento de lo que ha de conducirla a la dicha perdurable, y también es compasivo con tales acciones al acatar las prescripciones de la revelación haciendo posible que se manifiesten, cumplan su función y surtan el efecto por el cual han sido prescritas.

³ El pasaje se refiere al castigo prescrito para los adúlteros.

aplicar el castigo estatuido, es decir, que no te embargue la conmiseración (šafaqa) natural hacia los inculpados, la cual te llevaría a anular (ta'īl) o a reducir (naqs)⁴ sin fundamento la sanción prescrita (ḥadd) para ellos⁵.

⁴ El término *naqs* significa también 'falta de piedad'. No respetar una prescripción legal -incluso aunque su aplicación resulte dura- implicaría una falta de piedad con respecto a ella. Se es manso y compasivo (*ra'ūf*) en la obediencia, no en el dejamiento.

⁵ Entiéndase que se recomienda la piedad siempre que no contravenga los preceptos de la revelación. En el apartado 80-3 se ha visto que también la indulgencia está necesariamente condicionada por la magnitud de las transgresiones. Esta magnitud no se aprecia o juzga emocional o arbitrariamente sino en razón de las disposiciones de la Ley revelada.

(82) *MĀLIK AL-MULK*

**EL POSEEDOR DEL REINO
EL AMO DE LA SOBERANÍA ABSOLUTA
EL EMPERADOR, EL DUEÑO Y SEÑOR DE LA REALEZA**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que, dada tu condición de siervo (*'ubūdiyya*), concentre tu atención¹ en Su condición señorial (*rubūbiyya*) permitiendo que la retires de cuanto ha puesto en posesión tuya.

2. Realización (*tahaqquq*):

El Poseedor del Reino (*Mālik al-mulk*) es, esencialmente, aquél con relación a cuya *absoluta* soberanía (*mulk*) cualquier *posibilidad de* emancipación o autonomía es inconcebible; aquél sobre cuya autoridad soberana (*mulk*) no puede en ningún sentido levantarse argumento (*ḥuṡyā*) alguno contra Él, ya que esto implicaría que el Poseedor (*al-Mālik*) estaría sujeto² a tal argumento y *el Altísimo ha dicho al respecto* "Di: "Es Allāh el que posee el argumento (*ḥuṡyā*) definitivo" (C. 6:149)"³.

¹ Lit. 'te ocupe'.

² Lit. 'de modo que el Poseedor/Dominador se tornaría en poseído/dominado (*mamlūk*) por aquel argumento'.

Ningún argumento, por elocuente que resulte, puede restringir la absoluta libertad del Dueño y Señor de todas las cosas. Esto puede aplicarse tanto a los juicios éticos personales acerca del Reino como a las tentativas filosóficas de "someter" y reducir la existencia a términos racionales que por sí solos serían, desde la perspectiva del sufismo, incapaces de aprehenderla.

³ La aleya completa dice así: "Di: "Es Dios el que posee el argumento definitivo y, si hubiera querido, os habría dirigido a todos" (C. 6:149)". Trad. Cortés.

3. Adopción (*tajalluq*):

Si el siervo llega a tener dominio de sí mismo (*nafs*) por su Señor (*rabb*)⁴. no levanta sobre su alma (*nafs*)⁵ ningún argumento en su contra y ésta no se arroga la autonomía (*hurriyya*) respecto a él⁶ en ningún momento -dado que la cosa no se separa de sí misma-, pues en esa medida corresponde que sea auténticamente Poseedor del reino (*Mālik al-mulk*).

⁴ Esta expresión significa tanto 'para satisfacer a su Señor', es decir, autodomínio en la disciplina que su Señor le impone, como 'por medio de su Señor', es decir, gracias a la fuerza e inspiración que le brinda, o bien, en el sentido de que el siervo se torna lugar epifánico en que su Señor ejerce Su dominio. En realidad 'autodomínio' y 'obediencia', por lo que al siervo se refiere, son en cierto modo coincidentes.

⁵ Se desprende del texto por el paralelismo de las expresiones que, por analogía, el alma (*nafs*) es el dominio (*mulk*) del siervo y, con relación a éste, es como el Reino (*mulk*) respecto al Rey Soberano.

⁶ O bien, 'y el siervo no se arroga la autonomía con respecto a Él'.

(83) *DŪ-L-ŶALĀL WA-L-IKRĀM*

**POSESOR DE LA MAJESTAD Y DEL HONOR
DIGNO DE (TODO) HONOR Y (TODA) Y VENERACIÓN
DUEÑO Y SEÑOR DE LA MAJESTAD Y LA GENEROSIDAD¹**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que haga de ti lugar *epifánico* (*maḥall*) en que se Le exalte y venere².

2. Realización (*taḥaqquq*):

Tal es la grandiosidad (*ʿaẓama*) del Señor de la Gloria (*Dū-l-Ŷalāl*)³ que impide y trasciende *toda posibilidad de* que Su realidad esencial (*ḥaqīqa*) pueda ser aprehendida, y tal es Su Generosidad (*ikrām*) que se revela ante Sus siervos de modo que éstos puedan verLe *en Su teofanía* como contemplan el sol en un mediodía despejado, cuando no hay por debajo de él nube alguna que lo oculte⁴.

¹ Salvo en el ms. E que lo omite y en la copia F que lo anota al margen, aparece aquí el siguiente comentario: "Así se dice en la lengua de Ḥimyar". Parece más bien un añadido aclaratorio, pues - aparte del preámbulo al nombre Allāh- es el único caso en todo el tratado en que un comentario precede al apartado del *ta'alluq* y no se inserta dentro de uno de las tres secciones fijas. Más adelante se refiere el autor a la lengua de Ṭayyi'. Tenga presente el lector que la lengua árabe es en cierto modo una coiné literaria compuesta de léxico y registros de diferentes variantes dialectales. Sobre la lengua de Ḥimyar y sobre la lengua de Ṭayyi', mencionada más abajo, v. *EP*, *sub voce*.

² Lit. 'para Su exaltación (*taʿẓīm*) y Su veneración (*takrīm*)'.

³ O más literalmente 'El Poseedor de la Majestad'.

⁴ Asimila Ibn ʿArabī a la Gloria y la Generosidad, respectivamente, los aspectos de la Incomparabilidad y de la Similitud divina, correspondientes también a los nombres el Interior y el Exterior.

Aquí hace alusión a otro fragmento del Hadiz de la Transformación -cuyas fuentes se han

*Este nombre significa 'Aquel de quien son atributo (ṣifa) la Majestad (ʿālāl) y la Honra (ikrām)'*⁵ *si se entiende la partícula dū⁶ con significado de pronombre relativo '(el) que' (alladī), según se emplea en la lengua de Ṭayyi' [...]*⁷.

3. Adopción (tajalluq):

Consiste en lograr que estos dos atributos se actualicen en ti (taḥṣīl) de modo que, por una parte, llegues a ser majestuoso (ʿālāl) en los dos sentidos del término - el de estar (1) dotado de majestad (dū ʿālāl) en el modo que corresponde a tu realidad esencial (ḥaqīqa) y a tu condición de siervo (ʿubūdiyya)⁸, teniendo en cuenta que, en tanto que siervo, eres ontológicamente pobre e indigente, y el de estar (2) dotado de grandeza (dū ʿaẓama) conferida por tu Señor que ha hecho de ti la finalidad (maqṣūd) de la creación y ha vinculado el conocimiento esencial (maʿrifa)

citado en nota 15, p. (intro)-, empleando términos de las dos versiones de Muslim, *Īmān*, 81, hadices 299 -del que aquí se traduce- y 302:

"Un grupo de coetáneos del Enviado le dijeron: '¡Ob Enviado de Allāh! ¿Acaso veremos a nuestro Señor el Día de la Resurrección?'. Él replicó: [...] '¿Tenéis alguna dificultad para ver el sol [al mediodía (así en 302)] cuando no hay nubes debajo de él?'. -'No, Enviado de Allāh', dijeron. -'Pues ciertamente así mismo Le veréis', respondió [...]"

⁵ Para que se entienda lo que sigue cabe precisar que leído al pie de la letra el texto dice: 'El que la Majestad y la Honra son atributo Suyo'.

⁶ En principio el significado de esta partícula, traducida usualmente por 'dotado de' o expresión equivalente, resulta obvio para cualquier arabo-hablante, lo cual hace difícil entender la intención de esta aclaración. No obstante, llama la atención que el autor tenga en cuenta registros dialectales a la hora de analizar el significado de un nombre. Esto suscita una pregunta: ¿consideraría el autor plausible aplicar significados propios de otras variantes dialectales del árabe coetáneas a la revelación en la exégesis coránica?

⁷ Añade aquí el texto un ejemplo de este uso dialectal de dū como pronombre relativo en la expresión: "un pozo que (dū) se ha cavado y que (dū) se ha construido de mampostería". Cabe señalar que uno de los patronímicos del autor es al-Ṭā'ī, nisba de los Ṭayyi' (cf. Fleisch, *Traité*, p. 438).

⁸ Es decir, a la realización de tu servidumbre.

de ti mismo (*nafs*) con el conocimiento de Él⁹, de tal modo que la indicación significativa (*dalīl*) se ha engrandecido en razón de la grandiosidad (*‘uẓm*) de lo significado (*madlūl*)-, y llegues, *por otra parte*, a estar dotado de *profunda* reverencia (*ḍū ikrām*) hacia Él -también por medio de Él, Enaltecido sea- ya que te ha mandado que honres Sus Nombres, Su Palabra y Su Esencia, declarando su trascendente incomparabilidad (*tanzīh*) respecto a cuanto no es correcto atribuirles y respecto a todo aquello que, como resultado del contacto con las impurezas (*wuṣūl al-naẓāsāt*) relacionadas con disposiciones legales o con entidades concretas, pudiera adscribirse a lo que de ellos está escrito -es decir, a los signos con que los Nombres o el discurso divino se escriben- en tanto que es sólo referencia (*dalāla*)¹⁰ de ellos, así como te ha mandado que honres, de entre los seres de Su creación, a aquellos a quienes te ha ordenado que veneres como deber hacia Él y, en tanto que delegado, en representación (*nadb*) *Suya*.

De este modo serás 'Dueño de majestad y reverencia' (*ḍū-l-ʿālāl wa-l-ikrām*) en la medida de tu capacidad (*qadr*), tal como sucede en el caso de cualquier otro nombre cuyos caracteres hayas adoptado.

⁹ V. *supra* 73-3.

¹⁰ Sobre este término v. Ẓurʿānī, *Taʿrīfāt*, trad. Gloton, def. 741-742. En el caso de los nombres divinos, como se ha mencionado en la introducción, los nombres cuya escritura conocemos no son en realidad sino los nombres de los Nombres. De este pasaje se desprende que todo cuanto está inscrito (*marqūm*) en las aleyas de los textos o en los signos de la existencia manifiesta es sólo, en tanto que escritura, referencia a los verdaderos Nombres, indicación del Discurso divino primordial.

(84) *AL-WĀLĪ*

EL GOBERNADOR, EL ABOGADO PROTECTOR

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para *que te conceda* hacer justicia (*ʿadl*) y otorgar cumplido favor (*fadl*) a quienquiera que en una *determinada* situación se ponga bajo tu tutela (*wilāya*)¹.

2. Realización (*tahaqquq*):

El Gobernador es Quien se ocupa de gobernar todas las situaciones (*umūr*) de la creación (*jalq*) sin que ningún otro se ocupe de ello en Su creación. "Cada día Él está ocupado en algo (C. 55:29)"². En este nombre *-por la condición propia del gobierno-* está implícito el recurso al servicio (*isti'māl*) de todos los nombres que están relacionados con lo creado (*kawn*).

3. Adopción (*tajalluq*):

¹ Lit. 'a quien confíe su caso (*amr*) a tu gobierno'. Sobre la distinción entre *walāya* -estado y condición del *walī*, el amigo- y *wilāya* -la función del *wālī*, el gobernador- y sobre la diferencia entre los nombres *walī* -con forma de doble sentido activo y pasivo- y *wālī*, part. act. de la misma raíz, v. el decisivo ensayo de M. Chodkiewicz, *Sceau*, pp. 34-39.

² Es decir, en un nueva situación (*ša'n*) de la creación que, según la doctrina akbarí -a propósito de la cual el Šayj cita con frecuencia, como referente escriturario, esta misma aleya-, es incesantemente renovada. La función exclusiva de *al-Wālī* en la creación (*jalq*) consiste en ocuparse de la tutela y el gobierno de todas las cosas.

Así traduce Cortés esta aleya: "Los que están en los cielos y en la tierra Le imploran. Siempre está ocupado en algo (C. 55:29)".

El gobernador (*al-wālī*) de entre los siervos es aquel a quien el Verdadero - Enaltecido sea- ha conferido el gobierno de su propia situación y de la situación de otros, de modo que les concede cumplidamente su favor ocupándose, tanto con respecto a ellos como a sí mismo, del ejercicio de la justicia (*‘adl*). Siendo así, *el siervo* está revestido de los caracteres de este nombre, mas en caso de que fuera injusto y se desviara, aunque de hecho sea gobernador, no está entonces revestido³ *de los rasgos de este nombre*, lo cual es aplicable a cualquier otro nombre, ya que el fin de la adopción *de los rasgos* (*garad al-tajalluq*) de estos nombres consiste en que éstos se te atribuyan según se atribuyen al Verdadero (*al-Haqq*) pero del modo que conviene a tu condición.

³ Esta distinción, aunque pueda parecer obvia, es sumamente reveladora pues corresponde a la distinción entre la apariencia de un atributo -en este caso, la autoridad mundanal aparente, el hecho de que un hombre desempeñe una función de autoridad, la cual, en realidad, es siempre conferida por Dios- y realidad subyacente -el hecho, en este mismo caso, de que el hombre en cuestión esté o no esté verdaderamente investido de autoridad real, es decir, de que haga justicia con la autoridad que se la ha conferido o de que, por el contrario, usurpe la autoridad para oprimir.

(85) *AL-MUTA'ĀLĪ*

**EL ALTÍSIMO, EL SUBLIME
EL EXALTADO, EL ENALTECIDO**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te provea de humildad (*tawādu'*), pues "a quien es humilde ante Él, elévalo Allāh"¹.

2. Realización (*tahaqquq*):

El Sublime Enaltecido es aquel que, cuando tú Le atribuyes alguna cosa de cuantas requieren la declaración de Su trascendente incomparabilidad (*tanzīh*), siendo ésta verdadera (*haqq*), Él se eleva *más allá de tal atribución* hacia otra cosa *por encima de ella* que tu saber (*'ilm*) no puede alcanzar.

Si esto así *en el caso de una verdad*, ¿cómo será entonces la situación cuando Le atribuyes lo que no es adecuado atribuirLe sin que responda a la realidad del Altísimo (*al-'Alī*)?

¡Exaltado y Enaltecido sea Allāh muy por encima de cuanto dicen los injustos (*zālimūn*)!²

¹ El hadiz se recoge con las palabras "Nadie es humilde ante Allāh sin que Allāh le eleve" en las siguientes fuentes: Muslim, *Birr*, 89; Tirmidī, *Birr*, 82; Dārimī, *Zakā'*, 35; Ṭabarānī, *Ṣadaqa*, 12. La cita de Ibn 'Arabī consituye una variante que se repite en varias ocasiones. V. *Fut.* II: 166 y p. 514 (81); XI: 92.

² Alusión a C. 17:43, cuyo texto íntegro dice: "¡Gloria a Él! ¡Está por encima de lo que dicen!". Trad. Cortés.

3. Adopción (*tajalluq*):

El Enaltecido de entre los siervos es aquel que, cuando se manifiesta en él un atributo loable, sin detenerse en él, asciende hacia lo que está por encima de él, sabiendo que junto a su Señor hay algo más alto que aquello, y así *tiende siempre hacia algo más elevado, según Su Palabra*: "Y di: "¡Señor, aumenta mi saber (*'ilm*)!"³. *por indicación de la cual el mismo Profeta ha pedido y procurado por encima de lo que ya había alcanzado.*

³ La aleya completa dice: "¡Exaltado sea Dios, el Rey verdadero! ¡No te precipites en la Recitación antes de que te sea revelada por entero! Y di: "¡Señor! ¡Aumenta mi ciencia!" (C. 20:114)". Trad. Cortés.

Como se desprende del texto de la aleya, el fragmento citado va dirigido en primer término al Profeta y, por extensión, a todo creyente. Ibn 'Arabí quiere significar aquí que si el mismo Profeta, siendo el más sabio de los hombres, ha de pedir a Dios que aumente su ciencia, con más razón ha de procurar todo creyente conocer más y ascender hacia lo que está por encima de su saber actual.

(86) *AL-MUQSIT*

EL EQUITATIVO, EL JUEZ EQUITATIVO

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que haga de ti uno de quienes son equitativos en sus resoluciones (*aḥkām*).

2. Realización (*tahāquq*):

El Juez Equitativo es el que pide justicia para quien ha sido objeto de una injusticia (*mazlūm*)¹ a quien ha cometido tal injusticia (*ẓalim*) hacia sí mismo o hacia otro, a no ser que *quien ha sido objeto de injusticia* perdone la falta cometida (*mazlūm*)², y los nombres de perdón (*ʿafw*), *por cuyo efecto esto puede hacerse*, son muchos.

3. Adopción (*tajalluq*):

Con el mismo sentido *que la realización*.

¹ O bien, 'por la injusticia cometida'.

² Se ha traducido el pasaje teniendo en consideración el comentario de Gazālī a este mismo nombre, donde se emplean formulaciones análogas (v. en particular la construcción *li-l-mazlūm min al-ẓalim*) y se cita una tradición en la cual Dios pide justicia al que ha causado perjuicio y, a continuación, muestra al perjudicado la bendición que acompaña al perdón. Cf. *Maqṣad*, pp. 153-5, y trad. inglesa, *The Ninety-nine*..., pp. 140-142 y nota 94).

(87) *AL-ŶĀMI'*

**EL REUNIDOR, EL TOTALIZADOR, EL CONGREGADOR
EL INTEGRADOR, LA SUMA**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te reúna *de nuevo* con Él, de modo que dejes de ser un siervo fugitivo (*ābiq*) y errante (*šārid*)¹.

2. Realización (*tahaqquq*):

El Reunidor es, en su realidad esencial, el que reúne en Su Esencia *la totalidad* de los Sublimes Atributos y de los Bellísimos Nombres, *reintegrando lo múltiple* con la atribución de la Unidad *trascendental* (*wahda*) que a Él corresponde en todos los sentidos.

El Congregador (*al-Ŷāmi'*) es, así mismo, aquél cuya reunión (*ŷam'*), cuando congrega, nadie más que Él puede disgregar (*tafrīq*).

¹ Lit. 'ya que eres un siervo...'. Sobre el término *šārid*, que también puede significar 'escapado', 'peregrino', 'extraño', 'desterrado' y 'perplejo' (DAE), véanse las observaciones de M^a. J. Viguera en su introducción a un tratado de fisiognómica de Ibn 'Arabī (cap. 148 de *Futūḥāt Makkiyya*), en *Dos cartillas de Fisiognómica*, donde lo traduce por 'marginado' (p. 15) -en el sentido de quien se automargina-, equiparándolo con las nociones de *mutawahḥid*, 'solitario' de Avempace o de *garīb*, 'expatriado' o 'extranjero' de los textos sufíes (cf., pp. 56-57, nota 2). Dice Ibn 'Arabī: "...no ocurre esta ciencia [fisiognómica] sino entre marginados" (*ibid.*, p. 31). Adecuada traducción -que también apunta la autora (*ibid.*, p. 57) sería el término 'extravagante' si tomado en sentido etimológico.

Se dice *ābiq*, 'fugitivo', de un esclavo escapado. El siervo, en su dispersión, ha partido de la morada de la servidumbre y yerra, alejado de la divina Unidad, en el dominio de la multiplicidad, donde es un extraño (*šārid*), un peregrino distanciado de su tierra original, la Presencia de la Unidad, adonde ansía volver para reunirse con su Amado -en el caso de los amigos de Dios (*awliyā'*)- o de la cual huye en busca de emancipación -en el caso de los extraviados-.

Ciertamente Allāh es "el que reunirá a *toda* la humanidad para un día indubitable"², "el día en que Allāh congregate a los enviados"³. Dice -Enaltecido sea-: "Ésa es una reunión (*ḥaṣr*) fácil para Nosotros"⁴.

3. Adopción (*tajalluq*):

Quien de entre los siervos se reviste de este nombre (*mutajalliḡ*) es el que adopta la suma de los caracteres divinos (*ajlāḡ ilāhiyya*) que su saber (*ilm*) alcanza, reúne *con integridad* las nobles virtudes de carácter (*makārim al-ajlāḡ*) y congrega a los siervos de Allāh en *la práctica de la* obediencia en Su servicio -Enaltecido sea-.

² Lit. 'el Congregador de la humanidad' (*yāmi' al-nās*). Dice la aleya completa: "¡Señor! Tú eres quien va a reunir a los hombres para un día indubitable. Dios no falta a Su promesa (C. 3:9)". Trad. Cortés.

³ "El día que Dios congregate a los enviados y diga: "¿Qué es lo que se os ha respondido?", dirán: "No sabemos. Tú eres Quien conoce a fondo las cosas ocultas" (C. 5:109)". Trad Cortés.

⁴ "El día que la tierra se abra despidiéndolos [a los muertos], rápidos... Ésa es una reunión fácil para Nosotros (C. 50:44)". Trad. Cortés.

(88/89) *AL-GANĪ AL-MUGNĪ*EL RICO Y EL ENRIQUECEDOR¹1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te ocupe *completamente* en Él² haciendo que te despreocupes de pedirLe (*su'āl*) cosa alguna, de modo que estés *absorto en Él por Él mismo*, no para que te de.

También tienes necesidad de Él, cuando te hace volver a ti mismo³, para que te confiera la habilidad de infundir en otros parte de aquello que de estos dos nombres Él te ha otorgado, de modo que te enriquezcas y enriquezcas a los demás.

2. Realización (*tahaqquq*):

El Rico es Quien es independiente y autosuficiente (*ganī*) por Sí mismo y no por otro; y el Enriquecedor es el que enriquece a otro haciendo que éste no tenga necesidad alguna que le ocupe *distrayéndole de Él*⁴, pues sabiendo que todo lo necesario está en Su mano, no tiene ninguna necesidad particular.

¹ El nombre *al-Ganī* puede traducirse también como 'el Independiente', 'el Autosuficiente'. Es común que estos dos nombres, como en los tratados de *Gazālī* o *Rāzī*, se comenten conjuntamente. Ambos podrían traducirse como uno solo: 'El Rico Enriquecedor'.

² En la práctica de la oración y la rememoración (*dīkr*).

³ Es decir, al volver en sí después del arrobamiento místico, al salir del trance de una ascensión espiritual tras una experiencia unitiva, o bien, al volver al 'yo personal' después de la aniquilación en la Ipseidad divina.

⁴ O bien, según los mss. C, F e I (v. texto ár. 88, nota 7): "...haciendo que éste, al estar plenamente ocupado con Él (*li-šugli-hi bi-Hi*), no tenga necesidad alguna por la que pedirLe...".

3. Adopción (*tajalluq*):

Cuando el siervo alcanza la suficiencia (*ginà*) por Su Señor, de modo que Su rememoración (*dikr*) le ocupa enteramente apartándolo, por su grandiosidad y majestad, de cualquier solicitud (*mas'ala*) y, al estar ausente de sí mismo por absorción en Su Señor, no le viene pensamiento (*jāṭir*) de necesidad alguna, es entonces rico (*ganī*). Y si, *por otra parte*, por su esmero en cuidar de su educación y desarrollo (*tarbiya*) y el influjo y transmisión de su energía espiritual (*himma*), propicia que otro adquiera la cualidad (*wasf*) que él mismo tiene, es entonces 'enriquecedor' (*mugnī*).

(90) *AL-MĀNĪ*^c**EL DEFENSOR, EL PREVISOR, EL IMPEDIDOR, EL CONTENEDOR¹****1. Dependencia (*ta'alluq*):**

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te provea *de capacidad necesaria para* defender Su religión y protegerla de cuanto conduce a su corrupción (*ifsād*).

2. Realización (*tahaqquq*):

Todos los *seres* posibles (*mumkināt*), por su propia esencia, se orientan hacia la existencia cuando están en estado latente de no-ser (^c*adam*) y hacia el no-ser cuando están en estado de existencia actual (*wu'yūd*).

Pues bien, el que retiene (*mana'a*) a los posibles en su estado impidiendo su existenciación (*tīyād*) o su retorno al no-ser (*i'dām*), es el Contenedor (*al-Mānī*^c), si bien este término se aplica más frecuentemente al que impide (*mana'a*) el acontecer de las iniquidades y de aquello que es causa de corrupción (*mafsada*).

3. Adopción (*tajalluq*):

Quien se protege (*mana'a*) a sí mismo con la protección (*ḥimā*) de Allāh - Enaltecido sea- y se guarda (*mana'a*)² de hacer lo que Allāh no aprueba evitando

¹ Como *mana'a* en árabe, el verbo 'defender' tiene también en castellano antiguo las acepciones de 'prohibir' e 'impedir'.

² Lit. 'se impide a sí mismo...'.

(*mana^ca*) así mismo que otros lo hagan, es entonces el defensor (*al-mānī^c*) en cuanto adopción³, mas no *es defensor* quien impide (*mana^ca*) las cosas provechosas oponiéndose a ellas indiscriminadamente, pues tal actitud es mezquindad (*bujl*). Todo el que, de entre la gente de esta vía, impide (*mana^ca*) algo útil, lo hace exclusivamente cuando ha percibido, por su perspicacia *espiritual*⁴, que su evitación es causa de mayor provecho.

³ Es decir, en tanto que está revestido de los rasgos de este nombre. Volvemos ha encontrar la distinción expresada en 84-3: la adopción de los rasgos de un nombre implica la capacidad de discriminación.

⁴ Lit. 'pues es sagaz (*hakīm*)'. V. *supra* 47-3. La sabiduría aparece por tanto como requisito de la restricción, la cual, sin discriminación, es ruindad.

(91-92) *AL-DARR AL-NĀFI'*

**EL PERJUDICADOR Y EL BENEFACTOR
EL CONTRARIADOR Y EL PROPICIADOR
EL DAÑADOR Y EL BENEFICIADOR**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- (1) para apartar (*daf'*) *de ti* todo lo que pueda perjudicarte y (2) para que te conceda cuanto sea benéfico para ti, ya sea en el dominio de tu religiosidad (*dīn*), en tu vida secular (*dunyā*) o en tu vida postrera (*ājira*), tanto en el orden inteligible como en el sensible.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Perjudicador (*al-Dārr*) es el que dispone el daño (*mu'ṭī-l-ḍarar*) - especialmente el que implica dolor (*alam*)- y sus causas secundarias (*asbāb*), tanto si su causa es placentera (*mustaladd*) como si no lo es.

El Benefactor (*al-Nāfi'*) es el que propicia el provecho (*naḥ'*) -especialmente el que implica gozo- y sus causas, ya sea la causa dolorosa o no lo sea.

Todo ello tanto en el plano sensible como en el inteligible.

3. Adopción (*tajalluq*):

El contrariador (*al-dārr*) de entre los siervos rectos (*ṣāliḥūn*) de Allāh es el que constriñe y obliga (*aḍarra*) *a sí mismo o a otros*, por causa de Allāh -Enaltecido sea-, a inclinarse hacia el lado (*yanāb*) de Allāh, el Altísimo.

El benefactor (*al-nāfi'*) es el que beneficia (*naḥ'a*) a los siervos de Allāh -

Enaltecido sea- y a todo el que pueda obtener provecho en *todo* lo posible de cuanto no contraviene ninguna interdicción estatuída por la revelación (*ḥadd mašrūʿ*), ya sea en el plano de lo sensible o de lo inteligible.

(93) *AL-NŪR*

**LA LUZ, EL AHUYENTADOR
LA SEPARACIÓN PROTECTORA, EL DISIPADOR DE LA OSCURIDAD
EL ALEJADOR, EL REHUIDOR, EL APARTADOR¹**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que ponga en ti *una* luz (*nūr*) que sirva de guía².

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Rehuidor (*al-Nūr*) es el que, por Su esencia, tiene reparo y aversión (*nafara*)³ a que se Le atribuya aquello que Su esencia no requiere y que no es apropiado ni digno de Él. Por ello ha dicho *en el Corán*: "Allāh no perdona que se

¹ Ibn 'Arabī da aquí por supuesta y conocida la acepción de 'Luz' y concentra su comentario en su original e insólita interpretación de *nūr* como 'apartamento' o 'separación protectora'. Este comentario no ha surgido por mero ejercicio de asociación y 'prospección' lingüística sino que es fruto de la reflexión acerca del significado de la oración que a continuación cita el autor (v. *infra* 93-3). En esta plegaria del Profeta, la Luz está asociada en efecto a una función protectora: la de separar al siervo de toda oscuridad externa o interna. Al considerar este aspecto del término *nūr*, Ibn 'Arabī encuentra el fundamento de esta significación en la propia 'etimología' de la palabra, recuperando una acepción relativamente inusual. Sirva este ejemplo para ilustrar, una vez más, el hecho de que las explicaciones o asociaciones del Šayj -en ocasiones enrevesadas- están en general motivadas por un referente escriturario o tradicional y no por una voluntad de oscurecimiento. Otras interpretaciones del nombre *Nūr* ('guía', 'manifiesto', 'exento de defecto') se recogen en el ensayo de Guimaret, pero la acepción propuesta por Ibn 'Arabī no consta en ninguna otra obra consultada. Cf. Guimaret, *Noms*, pp. 372-74. V. *Šarḥ*, n.º. 93, donde el Šayj apunta los significados 'Manifiesto' y 'Disipador de la oscuridad'.

² O bien, 'para que haga de ti luz, de modo que por medio de ti se muestre el camino'.

³ O bien, 'el que [la] rehúsa y huye [de la atribución...]'.

Le asocie"⁴, estableciendo que la asociación (*širk*) es la más grave de las faltas.

En la lengua árabe, *nūr* significa también 'alejarse' (*nufūr*)⁵ y de ahí, dado que rehuye o disipa la oscuridad (*zulma*), recibió la luz (*nūr*) esta denominación. Dícese por ejemplo: "Se alejó (*nāra*) la gacela huyendo (*nafara*) del cazador"⁶.

Por otra parte, dado que las cosas se muestran tanto a los ojos (*a'yun*) de la vista externa (*bašar*) como a los de la percepción interior (*bašīra*) por medio de la luz (*nūr*) y dado que Su existencia -Exaltado sea- es el origen de la manifestación de las cosas en sus entidades (*a'yān*), Él se llamó a Sí mismo Luz (*nūr*) por esta conexión analógica (*tawṣīl*).

3. Adopción (*tajalluq*):

Aquel de quien todas las cosas se alejan (*nafara*) temiendo por sí mismas, con temor (*jawf*) de ser devueltas al no-ser (*ʿadam*), la ceguedad (*ʿamā*) o el desvanecimiento (*gušy*)⁷, aquel de quien se huye (*nufira*) -decimos- es el más merecedor del nombre 'ahuyentador' (*nūr*).

⁴ La aleya íntegra dice así: "Dios no perdona que se Le asocie. Pero perdona lo menos grave a quién Él quiere. Quien asocia a Dios está profundamente extraviado (C. 4:116)". Trad. Cortés. V. también C. 4:48 donde se repite exactamente la misma frase aquí citada.

⁵ En este sentido, el término *nūr* designa el hecho de alejarse, apartarse de algo o rehuirlo. La raíz *n-w-r* en formas I o IV significa en efecto tanto 'lucir' como 'huir'. En el *Qāmūs* se indica que esta acepción de *nūr* viene de la forma original *nuwur*, que pierde por eufonía la segunda 'u'; y también que el verbo *nāra nawr/niwār* significa *nafara* (Fīrūzābādī, *Qāmūs al-muḥīṭ*, I, p. 115, l. 16). Ni el *Qāmūs*, ni Lane, *Lexicon*, XIII, pp. 2864-65, ni Ibn Manzūr, *Lisān al-ʿarab*, VII, pp. 82-85 y 99-105, reconocen esta frase como ejemplo bajo las raíces *n-w-r* o *n-f-r*.

⁶ Cita el autor esta frase como ejemplo lingüístico para ilustrar con una expresión de la lengua la acepción adicional que propone. En los mss. figura en forma IV, pero para mayor claridad la he cambiado por la forma primera, menos infrecuente. El verbo *anāra*, forma IV de raíz *n-w-r* significa en efecto 'fugarse' y también significa 'aparecer', lo cual relaciona además el ejemplo con la frase siguiente, pues podría traducirse 'apareció la gacela [es decir, se dejó ver] al huir del cazador'.

⁷ Término que también significa 'privación' de la vista o del sentido y alude al hecho de estar algo cubierto por una envoltura (*gišāʿ*).

Oraba *el Enviado de Allāh* -sean sobre él la bendición y la paz- diciendo: "¡Señor nuestro! ¡Haz que todo en mí sea disipador *de la oscuridad!*"⁸, y *Allāh*, preservándole *de todo error*, le hizo modelo de impecabilidad (*maṣṣūm*) cuyo ejemplo ha de seguirse y tomarse como guía.

*Al-ḥamdu lillāhi
Rabbil-ʿālamīn*

⁸ Cita del final del hadiz que contiene la conocida 'súplica de luz'. Ibn ʿArabī cita esta misma frase -aunque sin incluir *kullī*- en *Fut.* IV: 472, 475; VIII: 567; IX: 219, 284, 515; XII: 451; XIII: 113 (incluyendo *kullī*), 588, 661; XIV: 51; etc. Esta exclamación, traducida en el texto con el significado sugerido por el ṣayj, se traduciría en otro contexto: "¡Convierte en luz todo mi ser!", "¡Hazme todo luz!", o bien, "¡Pon luz -como separación protectora- (*nūr*) en todo mi ser!"

(94) AL-HĀDĪ

EL GUÍA, EL ORIENTADOR

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te brinde la Dirección (*hidāya*) procedente de Él¹ en aquello que hasta Él conduce y en lo cual reside tu felicidad *postrera* (*sa'āda*).

2. Realización (*tahāquq*):

La Dirección (*hudā*)² es la evidencia *distintiva* (*bayān*)³, y el Guía (*al-Hādī*) es el que aclara y distingue el camino de la Dicha (*ṭarīq al-sa'āda*) del camino de la desdicha (*ṭarīq al-šaqāwa*) y la vía de los beneficios de la vía de los perjuicios⁴, ya sea con relación a las ciencias (*'ulūm*), a las obras (*a'māl*) o a los estados

¹ Lit. 'de junto a Él' (*min 'inda-Hu*). De donde deriva el concepto de 'apudseidad' (*'indiyya*).

² Es decir, la Guía divina que muestra la senda recta hacia la salvación.

³ Con este término se designa también al Corán, 'aclaración' y 'demostración' por antonomasia. Sobre los 55 nombres del Corán recogidos en el propio texto coránico, según la lista elaborada por Abū al-Ma'ālī Šayḍala en su *K. al-Burhān* -citada por al-Suyūṭī-, v. S. Ḥakīm, *Mu'ṣṣam*, pp. 906-908.

⁴ La orientación consiste pues en la distinción clarificadora entre la vía de la utilidad y del provecho y la vía opuesta de la futilidad y de la pérdida. El camino recto está pues ligado al discernimiento de las cualidades de las cosas, el cual ha de fundarse necesariamente en los criterios que se desprenden de la revelación profética que es tanto reunión, suma y síntesis (*qur'ān: ḡam', iḡmāl*) como diferenciación, distinción, análisis (*furqān: tafriqa, tafṣīl*), lo cual constituye la verdadera aclaración (*bayān = furqān*). Cf. *Mu'ṣṣam*, p. 905.

(*aḥwāl*)⁵.

3. Adopción (*tajalluq*):

El que, de entre los siervos, comunica a otros lo que sobre estos caminos (*turuq*) ha indicado y declarado el Verdadero⁶, es entonces su Guía (*hādī*) no por la *suya propia*, sino por la *misma* lengua del Verdadero (*lisān al-Ḥaqq*) según Su Palabra: "[...] concédele protección para que escuche la Palabra de Allāh"⁷. Y también según el *hadiz*: "Ha dicho Allāh con la lengua⁸ de Su siervo en la *azalā*: "Allāh escucha a quien Le alaba"". Y esto ha sido transmitido en una relación auténtica (*jabar ṣaḥīḥ*)⁹.

⁵ Es característica del sufismo, frente a una religiosidad meramente formal despojada de experiencia acerca de los grados y las etapas del desarrollo interior, la importancia que, junto al conocimiento teórico de las ciencias tradicionales y a la práctica de las obras rituales, se concede al conocimiento vivencial de los estados espirituales en sus diversas modalidades, ya sean transitorios (*aḥwāl*) o definitivos (*maqāmāt*). Cf. Asín, *Islam...*, p. 109.

⁶ Lit. 'la aclaración del Verdadero (*bayān al-Ḥaqq*)', ya sea en las aleyas revelación o en los signos de la creación.

⁷ Dice la aleya completa: "Si uno de los asociadores te [dirigido a Muḥammad] pide protección, concédesela, para que oiga la Palabra de Dios [el mensaje coránico]. Luego, facilítale la llegada a un lugar en que esté seguro. Es que son gente que no sabe" (C. 9:6). Trad. Cortés.

⁸ Lit. 'sobre la lengua'. V. nota *infra*.

⁹ V. *Concordance*, II, p. 536. El que efectúa la oración ritual, antes de la prosternación, dice la mencionada fórmula. Según interpretación habitual de Ibn 'Arabī Dios "se atribuye la dicción de esta fórmula a Sí mismo y no al siervo orante, y por ello no ha dicho 'por la lengua (*bi-lisān*) de Su siervo' sino 'sobre la lengua (*'alā lisān*) de Su siervo'" (*Fut.* X: 263, p. 271). Sobre el tema de la oración teofánica v. H. Corbin, *Imaginación*, en especial el cap. III, "Oración del hombre y oración de Dios", pp. 285-313. *Hadiz* citado en *Fut.* III: 182; IV: 171, 387; VI: 88, 219, 310, 425, 674; VIII: 702; IX: 128, 382, 435; X: 53 (donde se cita también C. 9:6), 263, 301; XI: 379 y XII: 257.

(95) AL-BADĪ'

EL INNOVADOR, EL INVENTOR, EL INCOMPARABLE

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te exalte por encima de toda comparación (*mumātala*) con tus congéneres en cuanto a la elevación que a *tu* morada espiritual ante Allāh -Enaltecido sea- corresponda.

2. Realización (*tahquq*):

El nombre al-Badī' puede significar 'el Incomparable', es decir, el que no tiene semejante (*miṭl*) *que pueda parangonarse a Él*, o bien, 'el Inventor', 'el Innovador', es decir, el que crea inventando (*mubdi'*) alguna cosa que de la que previamente no se tenía conocimiento (*'ilm*).

3. Adopción (*tajalluq*):

La adopción de lo que de este nombre brinda la felicidad *perdurable* (*sa'āda*) de este nombre *está relacionada con el hadiz*: "Quien establece una buena tradición (*sunna*)¹, recibirá su correspondiente retribución (*aḡr*) más la retribución igual de quien la ponga en práctica"². *También esta relacionada con este nombre la aleya en*

¹ Es decir, 'quien sigue e instaura una buena conducta'. Se deduce del contexto que Ibn 'Arabī no interpreta el término *sunna* en el texto como 'tradición profética', sino como 'uso o principio personal'. V. 59-3.

² Lit. 'y la retribución de quien la realice'. Hadiz recogido en Bujārī, *Ṣaḥīḥ* 97:15; Muslim, *Ṣaḥīḥ* 12:70, 48/95; Tirmidī, *Sunan* 39:15; Nasā'ī, *Sunan* 23:24; Ibn Mā'ya, *Sunan, Muqaddima* 14:15; Dārimī, *Sunan, Muqaddima* 43; Ibn Ḥanbal, *Musnad* 2:504, etc. Para más referencias v. *Fut.* III: 363,

que se dice: "...y un monacato (*rahbāniyya*) que fue instaurado por ellos (*ibtada'ū-hā*) [los cristianos] sin que se lo prescribiéramos Nosotros... (C. 57:27)"³ -es decir, que ellos lo fundaron (*anša'ū*) como institución (*ibtidā'*) suya⁴ - "...pero no lo observaron con el debido cuidado (*ri'āya*)"⁵ -y en estas palabras hay una actitud favorable en principio hacia la institución del monacato- a pesar de que no procedía de la inspiración profética revelada (*wahy munazzal*) y convenida por disposición divina.

p. 405. El Šayj cita con frecuencia este hadiz. V., p. ej., *Fut.* IV: 384; VI: 142-43; VIII: 414, 557; IX: 457; XII: 402; XIII: 37, 545; XIII: 37 (también en conexión con la aleya 57: 27 que se refiere a la *rahbāniyya*) y 545; XIV: 464.

³ El texto íntegro de la aleya dice así: "Tras ellos, mandamos a Nuestros otros enviados, así como a Jesús, hijo de María, a quien dimos el *Evangelio*. Pusimos en los corazones de quienes le siguieron mansedumbre (*ra'fa*), misericordia (*rahma*) y monacato (*rahbāniyya*). Este último fue instaurado por ellos [los cristianos] -no se lo prescribimos Nosotros- sólo por deseo de satisfacer a Dios, pero no lo observaron como debían. Remuneraremos a quienes de ellos creyeron, pero muchos de ellos fueron unos perversos" (C. 57:27). Trad. Cortés.

Se entiende, según esta primera lectura, que el monacato es de institución divina. Pero según una segunda interpretación que también apunta J. Cortés a pie de página, "'pusimos' tendría como complemento directo 'mansedumbre' y 'misericordia', pero no 'monacato' y éste sería pues de institución humana". Esta segunda lectura es la que aquí conviene tener en cuenta -quizá por ello cita Ibn 'Arabī este fragmento aisladamente- y a ella responde nuestra traducción. En esta aleya se percibe de hecho una actitud de aprobación hacia la instauración del monacato como tal, pues éste era en principio susceptible de haber sido observado correctamente. Lo que en la aleya se censura es el proceder particular de los perversos que -según se entiende- lo desvirtuaron.

Ibn 'Arabī cita el hadiz anterior y esta aleya como fundamento escriturario de la licitud de la institución humana -siempre, se sobrentiende, que ésta no contravenga los preceptos de la revelación-. Esto no implica, no obstante, que el autor aconseje o apruebe la innovación (*bid'*) en materia religiosa cuando ésta supone una corrupción de las tradiciones.

⁴ Es decir, como innovación. Sobre las innovaciones, v. las obras de Muḥammad b. Waḍḍāḥ al-Qurṭubī, *Kitāb al-bida'* (*Tratado contra las innovaciones*), ed., trad., estudio e índices por M^a. Isabel Fierro, Madrid, 1988; y de Abū Bakr al-Ṭurṭūšī, *K. al-ḥawādī wa-l-bida'* (*El libro de las novedades y las innovaciones*), estudio y trad. M^a. Isabel Fierro, Madrid, 1993.

⁵ Fragmento de la misma aleya citada en la nota anterior.

(96) *AL-BĀQĪ*

**EL SUBSISTENTE, EL PERDURABLE, EL ETERNO
EL PERMANENTE, EL CONSTANTE**

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te incluya entre aquellos cuyos estados (*ḥālāt*) se mantienen *permanentemente* en aquellas cosas que son causa de la felicidad (*sa'āda*) y de inmunidad (*na'yāf*) a toda adversidad¹.

2. Realización (*tahaqquq*):

En su realidad esencial, el Subsistente es aquel que subsiste por Sí mismo y a quien no puede atribuirse la inexistencia (*'adam*) *en modo alguno*.

3. Adopción (*tajalluq*):

El permanente (*al-bāqī*) de entre los siervos es quien constantemente permanece en su condición de siervo (*'ubūdiyya*) con Allāh -Enaltecido sea-, íntegramente², sin entrometerse y confundirse con ningún aspecto de la condición señorial (*rubūbiyya*), pues así como el Verdadero (*al-Haqq*) permanece (*bāqī*) en Su señorío (*rubūbiyya*) y no procede que se Le considere siervo, así mismo conviene que el siervo sea constante (*bāqī*) en la plena asunción de su servidumbre, interiorizando

¹ En definitiva, para que te haga constante en la realización -interna y externa- de Sus prescripciones, en cuyo cumplimiento residen las causas secundarias (*asbāb*) de la dicha y la inmunidad.

² Lit. 'con pureza de esencia'.

la vivencia de tal estado dentro de sí, y no procede que sea señor (*rabb*) en modo alguno, bajo ningún concepto³.

Dijo uno de *los conocedores*: "El gnóstico (*ʿārīf*) tiene la faz ennegrecida⁴ tanto en este bajo mundo como en la vida postrera"⁵. Esto se menciona en el *Libro*

³ Éste es uno de los temas capitales del pensamiento akbarí. Siervo y Señor permanecen en sus respectivas condiciones ontológicas sin confusión. No obstante, el sutil tratamiento que da Ibn ʿArabī a la cuestión de la relación entre ambas condiciones no permite una aproximación reductiva. V., p. ej., *Fut. I*, p. 2, donde se lee el verso: "El Señor es una realidad (*ḥaqq*) y el siervo es una realidad (*ḥaqq*). ¡Si saber pudiera cuál de los dos es el que está sujeto a las prescripciones legales!". Sobre las nociones akbaríes de 'siervo' y 'señor', v. S. Ḥakīm, *Muʿjam*, pp. 506-513 y 765-778, y M. Chodkiewicz, *Océan...*, pp. 150-160.

⁴ La expresión 'tiene la faz ennegrecida' (*musawwad al-waḥh*) está asociada a otra acepción de la misma raíz -verbo *sāda*- por la cual significa también, en sentido figurado, 'estar sometido'. La frase quiere pues decir que, por su infranqueable e ineludible condición de siervo, el gnóstico, conocedor directo de las realidades místicas y amigo de Dios, está necesariamente sometido a su Señor tanto en esta vida como en la otra, pues el conocimiento no anula la servidumbre sino que, por el contrario, implica su más alta y completa realización. V. nota *infra*.

⁵ El autor vuelve a citar esta frase en *Fut. III*: 126, donde cuenta que "cuando a uno de los hombres de la Vía se le preguntó acerca del atributo *distintivo* del gnóstico (*ʿārīf*), respondió: "El gnóstico tiene el rostro ennegrecido tanto en el mundo como en la Morada Postrera". Aunque esto se refiere a los estados que hemos mencionado (a saber, que la condición espiritual de estos hombres pasa desapercibida entre la gente y que tales hombres no violan lo ilícito ni en secreto ni en público), con la expresión 'la negritud del rostro' quiere significar esta sentencia 'la completa dedicación de todos sus instantes, tanto en el mundo como en la Morada Postrera, a las teofanías que el Verdadero le manifiesta'. A nuestro parecer, el ser humano no ve en el espejo del Verdadero (*mir'āt al-Ḥaqq*), cuando la divina Realidad se epifaniza ante él, sino a sí mismo y su propia morada (*maqām*). Siendo como es un ser engendrado y dado que lo engendrado (*kawn*) es oscuridad (*zulma*) a la luz del Verdadero, no puede por tanto el ser humano contemplar otra cosa que su oscuridad (*sawād*). Y el rostro de una cosa es su realidad (*ḥaqīqa*) y su esencia (*dāt*)" (p. 154).

En el *Kitāb al-ʿAbādila* de Ibn ʿArabī se lee: "Y el hombre perfecto (*kāmil*) es negro de rostro en el mundo y en la Morada Postrera por su constancia en incesante contemplación". Ms. Šahid Ali Paša 2862, fol. 11b, (cf. O. Yahya, *Fut. II*: 126, p. 155).

También dice el Šayj al respecto en un pasaje de su obra *Taʿalliyāt ilāhiyya*: "Son desconocidos (*maʿhūlūn*) en el mundo y en la Última Morada. Son en ambos mundos los de rostro oscurecido por la intensidad de la proximidad y por el abandono [lit. 'derribo' de las formalidades (*takalluf*)]" (nº. 83 ed. O. Yahya / nº. 82 ed. Hyderabad).

Más referencias en Ibn ʿArabī, *K. al-Taʿalliyāt al-ilāhiyya (wa-kitāb kašf al-gāyāt)*, ed. O. Yahya, *AL-MACHRIQ*, Beirut, 1966-67, nº. 433 (*K. Kašf al-gāyāt*), nota 827 (v. *supra* 42-3), donde se incluye también referencia a este tratado (*Kašf al-maʿnā...*) sin que, por otra parte, se precise nada acerca de la obra *Kitāb al-bayād wa-l-sawād*.

*de la albura y la negrura*⁶ y la faz (*waʿh*) significa aquí la realidad última (*ḥaqīqa*), la esencia (*dāt*), la entidad (*ʿayn*) *de la persona*.

⁶ No se ha identificado esta obra. Brockelmann no menciona este *Kitāb al-bayāḍ wa-l-sawād* en los índices de *GAL*, S-III. Pudiera tratarse del título de un capítulo incluido en una obra mayor.

(97) *AL-WĀRIT*

EL HEREDERO, EL QUE DA EN HERENCIA

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que conceda que te conformes y adaptes, en tu proceder, a seguir el ejemplo modélico (*sunna*) de Su Profeta -Allāh le bendiga y salve-¹.

2. Realización (*tahaqquq*):

El Heredero es aquel a quien son devueltas *todas* las posesiones tras haberse retirado de ellas las manos de sus propietarios con *el advenimiento de* la muerte, tanto si aquel a quien se despoja de ellas está junto al Heredero como si no. *Y esto según Su Palabra*: "Nosotros heredaremos la tierra y a quien hay sobre ella [e.d. sus

¹ En el Islam, en general, la conducta del creyente debe adecuarse a los usos del profeta Muḥammad, modelo máximo de *tajalluq*, en quien se manifiestan en completa armonía las cualidades de los Nombres. Estos usos y tradiciones relativos a todos los aspectos de la vida constituyen la *Sunna*, la Tradición recogida en los hadices que han transmitido los tradicionistas.

En el sufismo se plantea así mismo la cuestión de la herencia espiritual por la cual el heredero de un profeta actualiza la condición espiritual propia de la modalidad profética que éste representa y la gnosis que de ella dimana. V., p. ej., Chodkiewicz, *Sceau*, pp. 215-16.

El heredero no es pues el simple imitador, sino quien efectivamente se reviste de los rasgos propios de la modalidad espiritual en cuestión representada por un profeta en particular. Un *walī* (amigo de Dios) puede ser heredero (*wārīt*) de la santidades 'crística' ('*isawīyya*'), abrahámica, mosaica, mahomética o davídica u otros modos de "amistad espiritual" (*walāya*). En todo *walī* predomina uno u otro tipo de espiritualidad, la cual le caracteriza sin excluir a las demás. Se considera que, por su carácter omnínodo, al reunir 'la totalidad de las palabras', la espiritualidad mahomética es la más completa.

Ibn 'Arabī, por ejemplo, la condición de discípulo crístico -llama a Jesús su "primer maestro" -precede a la realización de su condición de heredero mahomético. Cf. Addas, *Quête*, pp. 58-59, 72-73 y 105-106. Sobre la distinción entre el heredero espiritual y el sabio transmisor, v. Su'ād Ḥakīm, *Ibn 'Arabī wa-mawlid lāga yādida*, Beirut, 1991, pp. 35-57.

moradores]. Y a Nosotros serán devueltos (C. 19:40)".

3. Adopción (*tajalluq*):

El heredero de entre los siervos es aquel que hereda de los profetas sus ciencias, sus obras y sus estados² después de que éstos hayan vuelto hacia su Hacedor.

*Ha dicho el Enviado -Allāh le bendiga y salve-: "Los sabios ('ulamā') son los herederos de los profetas"*³. *Y Allāh -Enaltecido sea- ha dicho: "Éste es el Jardín que os he dado como heredad (C. 7:43)"; "Éste es el Jardín que daremos en herencia a aquéllos de Nuestros siervos que hayan temido (taqī) a Dios (C. 19:63)"; y ha dicho el Profeta de las moradas de los incrédulos (maqāmāt al-kuffār): "cuando entren en el Fuego y no puedan salir de él..."*⁴; *y ha dicho Allāh acerca de los que se aferran a este bajo mundo: "Ésos son los que han trocado la Dirección por el extravío (C. 2:175)"*⁵. *Y según Su Palabra el justo (ṣāliḥ) ha heredado la obediencia (tā'ā) de la*

² La concidión de heredero incluye pues tres legados: conocimiento, realización práctica y, por último, estados y carismas espirituales. La condición de heredero sólo es completa si consta de estos tres aspectos. Por ello se distingue el heredero del sabio exotérico que no tiene experiencia directa de los estados.

³ Sobre este hadiz v. las referencias de *Fut. II* (OY), p. 505. El Šayj trata ampliamente acerca de esta cuestión en la introducción a *Mašāhid al-asrār*, ed. H. Taher, "Sainthood and Prophecy", *ALIF*, nº. 5, 1985, El Cairo, pp. 7-38. Al tratarse de un tema delicado por lo que respecta a los teólogos exotéricos del *kalām*, Ibn 'Arabī ha considerado necesario reunir aquí un buen número de referencias escriturarias en las cuales se apoya la idea sufi de la "herencia espiritual". Hadiz citado en *Fut. II*: 564; III: 322; IV: 117; V: 522; XI: 381; XIII: 543 y XIV: 327.

⁴ Presumo que se trata de parte del texto de un hadiz, pero no lo he localizado.

⁵ "Ésos son los que han trocado la Dirección por el extravío, el perdón por el castigo. ¿Cómo pueden permanecer imperturbables ante el Fuego? (C. 2:175)". Trad. Cortés. V. también C. 2:16 donde se repite exactamente la frase citada.

tierra: "Dijeron: "¡Acudimos obedientes! (*tā'ī'ūn*)" (C. 41:11)"⁶; "La tierra es de Allāh y se la da en herencia a quien Él quiere de entre Sus siervos. El *buen* fin es para los que temen (*muttaqūn*) a Dios" (C. 7:128)"⁷.

⁶ Aleya (citada *supra* en 61-2) en que cielo y tierra manifiestan su obediencia hacia el Señor del universo. Sobre el simbolismo de la tierra, v. el ensayo de H. Corbin, *Corps spirituel et terre céleste*, París, 1979, especialmente los capítulos "La Terre qui fut créé du surplus de l'argile d'Adam [et qui est la Terre de la Vraie Réalité]" (pp. 164-172) -donde traduce el autor parte del cap. VIII de *Fut.*- y "En quel sens le corps du croyant fidèle est la Terre de son paradis", (pp. 250-266) -donde traduce pasajes de la obra en persa *K. Iršād al-ʿawāmm* del Šayj Muḥammad Kaḥīm Jān Kirmānī (m. 1870/1288), de la Escuela šayjī.

Por ello hay una relación directa entre el temor de Dios por parte del siervo (*taqwā*) -al cual se refieren las aleyas 19:63 y 7:128 aquí citadas- y la herencia del Jardín original (*awraṭṭumū-hā*, 7:43, está en tiempo perfectivo) -cuerpo arquetipo dado en herencia desde su origen-, la Tierra de Dios que heredará el hombre como cuerpo espiritual.

⁷ "Moisés dijo a su pueblo: "¡Implorad la ayuda de Dios y tened paciencia! La tierra es de Dios y se la da en herencia a quien Él quiere de Sus siervos. El [buen] fin es para los que temen a Dios" (C. 7:128)". Trad. Cortés.

(98) *AL-RAŠĪD***EL DIRECTOR, EL CONDUCTOR, EL ENCAMINADOR****1. Dependencia (*taʿalluq*):**

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que te conduzca por *el camino recto* (*aršada*) hacia aquello en que reside tu felicidad *perdurable* (*saʿāda*).

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Conductor es el Mentor (*muršid*) que te orienta rectamente hacia fines más elevados (*maʿālī-l-umūr*)¹. Ha dicho Allāh -Enaltecido sea-: "Antes dimos a Abraham su rectitud (*rušd*)"².

3. Adopción (*tajalluq*):

El orientador (*rašīd*) de entre los siervos es el que previamente ya ha conocido las cuestiones *elevadas* (*umūr*) y las ha realizado y verificado, de tal modo que, *como resultado de su conocimiento*, hace lo que conviene hacer, cuando es conveniente y según convenga hacerlo, y evita lo que conviene dejar, cuando y como conviene.

¹ Es decir, hacia los sublimes objetos.

² El texto completo de la aleya dice así: "Antes, dimos a Abraham, a quien conocíamos, la rectitud" (C. 21:51). Trad. Cortés.

(99) *AL-ṢABŪR*

EL PACIENTE, EL CONSTANTE, EL PERSEVERANTE

1. Dependencia (*ta'alluq*):

Tienes necesidad de Él -Glorificado sea- para que que no cese de otorgarte Su gracioso don (*ni'ma*) de salud y prosperidad (*ʿāfiya*) en tu religiosidad (*dīn*), en tu *vida en este mundo* y en tu *vida postrera*.

2. Realización (*taḥaqquq*):

El Paciente, nombre *morfológicamente* intensivo, es el que, aun siendo muy moleestado, se contiene *a sí mismo* absteniéndose por su mansedumbre, aunque tenga capacidad para tomarla, de cualquier *posible* represalia.

Allāh ha dicho: "A los que molestan a Allāh y a Su Enviado..."¹, de modo que por Su mansedumbre (*ḥulm*), a pesar de Su poder -Enaltecido sea- para hacerlo, se abstiene de tomar represalia de sus agravios en el acto.

3. Adopción (*tajalluq*):

El paciente (*al-ṣabūr*) de entre los siervos es quien, ante la nocividad o agresividad (*adāya*) de *otros* hombres (*jalq*) hacia él, se contiene a sí mismo absteniéndose (*ḥabasa nafsa-hu ʿan*) de cualquier represalia hacia ellos y de la

¹ El texto completo de la aleya aclara el sentido del pasaje: "A los que molestan a Dios y a Su Enviado, Dios les ha maldecido en la vida de acá y en la otra y les ha preparado un castigo humillante" (C. 33:57). Trad. Cortés.

venganza por el castigo -si fuera capaz de tal cosa-, o bien absteniéndose de maldecirles o desearles mal alguno -*si no lo fuera*- rogando por el contrario *en estos términos*: "¡Señor nuestro! ¡Perdona a los míos, pues son ignorantes!". En esto consiste pues la adopción *de este nombre*.

En un sentido distinto al de la adopción, el perseverante (*al-ṣabūr*) es quien persevera en las fatigas de las obras de adoración (*ʿibādāt*), tales como la completa realización de la ablución (*wuḍūʿ*) tras todo lo que causa estado de impureza ritual (*makāriḥ*)² o como el sufrimiento provocado por la hostilidad de los enemigos de la causa de Allāh -Enaltecido sea- y el enfrentamiento (*muḥāraba*) con ellos, tanto en el exterior como en el interior.

"Y Allāh dice la Verdad (*ḥaqq*) y guía por el Camino" (C. 33:4)¹.

² Entre las cosas que causan un estado de impureza ritual, tras las cuales se requiere por tanto la ablución, se cuentan el contacto con la sangre, la eliminación de orina, el contacto sexual... Otras cosas, como la eyaculación, requieren un completo baño purificador, la ablución mayor o *igtisāl*. Ibn ʿArabī dedica a las cuestiones relativas a la pureza (*ṭahāra*) el extenso cap. 68 de *Fut.* (I, pp. 329-386).

¹ Esta sentencia coránica es una de las más recurrentes en la obra de Ibn ʿArabī que la cita con significativa frecuencia -por ejemplo, casi cien veces en el capítulo 558 de *Fut.*- para concluir apartados o capítulos de sus obras o, como en este caso, para dar fin a un tratado completo. Ya he hablado acerca de algunos significados de esta frase (cf. "On divine Love to Beauty", *JMIAS*, XVIII, p. 19 y nota 20), señalando el carácter inclusivo y totalizador de sus términos.

Dice la aleya: "Dios no ha puesto dos corazones en el pecho de ningún hombre. [...] Ni ha hecho que vuestros hijos adoptivos sean vuestros propios hijos. Eso es lo que vuestras bocas dicen. Dios, empero, dice la verdad y conduce por el Camino" (C. 33:4). Trad. Cortés.

Se contraponen la *palabra humana* que incluye la falsedad a la *Palabra divina* en que ésta no tiene cabida. Con estas palabras finales, Ibn ʿArabī parece indicar una de estas dos cosas o ambas conjuntamente: o bien, que su discurso, en tanto que exégesis inspirada de la Palabra divina, está fundado en la Verdad y es guía fidedigna del Camino espiritual; o bien, que el lector, en última instancia, ha de dejarse guiar de la Palabra divina, de la que él es sólo intérprete.

[IV. CONCLUSIÓN]

Se ha cumplido y completado el propósito (*garaḍ*) del dictado (*imlā'*) sobre esta disciplina (*fann*). Nos hemos limitado en este tratado a *comentar* los nombres cuya explicación incluyó Abū Ḥāmid al-Gazālī -que Allāh le tenga en Su misericordia- en su obra *al-Maqṣad al-asnà* y "la alabanza es de Allāh, Señor de los mundos (C. 1:2)".

Y la redacción de este tratado tuvo lugar en la *zāwiya* del Imām Abū Ḥāmid [al-Gazālī], situada en la parte norte de la mezquita aljama de Damasco (*šimālī ŷāmi' Dimašq*), en el mes de Ramadán del año 621 de la hégira², en respuesta a la solicitud (*is'āf*) de quien nos pidió que tratáramos la cuestión, nuestro compañero (*ṣāhib*) el alfaquí e imām Šaraf al-Dīn Abū Muḥammad 'Abd al-Wāḥid b. Abū Bakr b. Sulaymān al-Ḥamawī -que Allāh ilumine su visión interior (*baṣīra*) y nos ayude a alcanzar aquello a lo que aspiramos.

Que Allāh bendiga y salve a nuestro señor Muḥammad, Sello de los profetas (*jātm al-nabiyīn*) y a su linaje y a sus compañeros todos.

² Es decir, entre el 16-IX-1224 y el 15-X-1224 d. C. Fecha la última redacción conocida del tratado.

VII. INDICE DE ALEYNAS CORANICAS CITADAS

EN LOS TEXTOS DE ŠARĤ Y KAŠF

VII. INDICE DE ALEYS CORANICAS CITADAS EN LOS TEXTOS DE ŠARH Y KAŠF

Tras cada aleya se remite al lugar o lugares en que se cita o se alude a ella con indicación de los números del capítulo y la sección unidos por un guión -p. ej., 42-2 (nombre *al-Ŷalīl*, *taḥaqquq*)- si la mención figura en *Kašf*, o del número del apartado del "Comentario a los más bellos nombres divinos" (*Šarḥ*) en que se encuentra -p. ej., n.º. 3 (*al-Raḥīm*)-.

1:2	V. <i>Kašf</i> , "Conclusión (<i>jītām</i>)".
2:16	V. 97-3 (<i>al-Wārīt</i>).
2:28	V. 62-2 (<i>al-Mumīt</i>).
2:30	V. 4-1 (<i>al-Malik</i>) y 9-3 (<i>al-‘Azīz</i>).
2:31	V. <i>Kašf</i> , "Conclusión (<i>jītām</i>)".
2:135	V. nota a n.º. 33 (<i>al-Ḥakam</i>).
2:152	V. nota a n.º. 39 (<i>al-Šakūr</i>).
2:172	V. <i>Kašf</i> , "Conclusión (<i>jītām</i>)".
2:175	V. 97-3 (<i>al-Wārīt</i>).
2:186	V. 45-2 (<i>al-Muŷīb</i>) y n.º. 47 (<i>al-Muŷīb</i>).
2:260	V. 10-3 (<i>al-Ŷabbār</i>).
2:269	V. n.º. 49 (<i>al-Ḥakīm</i>).
3:9	V. 87-2 (<i>al-Ŷāmi‘</i>).
3:26	V. n.º. 49 (<i>al-Ḥakīm</i>).
3:126	V. n.º. 58 (<i>al-Walī</i>).
3:169	V. 63-1 (<i>al-Ḥayy</i>).
3:178	V. 22-2 (<i>al-Bāsīt</i>).
4:34	V. 64-3 (<i>al-Qayyūm</i>).

4:35	V. 29-3 (<i>al-Ḥakam</i>).
4:56	V. 60-2 (<i>al-Mu^ʿīd</i>).
4:116	V. C. 4:48. V. 93-2 (<i>al-Nūr</i>).
5:32	V. 61-3 (<i>al-Muḥyī</i>) y 62-3 (<i>al-Mumū</i>).
5:56	V. 56-3 (<i>al-Walī</i>).
5:64	V. 42-2 (<i>al-Ŷalīl</i>).
5:109	V. 87-2 (<i>al-Ŷāmi^ʿ</i>).
5:110	V. 10-3 (<i>al-Ŷabbār</i>) y 69-3 (<i>al-Qādir</i>).
6:54	V. n ^o . 58 (<i>al-Walī</i>).
6:103	V. n ^o . 36 (<i>al-Laṭīf</i>).
6:149	V. 82-2 (<i>Mālik al-mulk</i>).
6:160	V. 80-3 (<i>al-ʿAfū</i>).
7:8-9	V. 23/24-2 (<i>al-Jāfīd al-Rāfi^ʿ</i>).
7:22	V. 36-2 (<i>al-Šakūr</i>).
7:26	V. <i>Kašf</i> , "Preámbulo (<i>istihlāl</i>)".
7:27	V. C. 7: 26.
7:43	V. <i>Kašf</i> , "Preámbulo", y 97-3 (<i>al-Wārī</i>).
7:59	V. 2-2 (<i>al-Raḥmān</i>).
7:128	V. 97-3 (<i>al-Wārī</i>).
7:156	V. 2-2 (<i>al-Raḥmān</i>), 3-2 (<i>al-Raḥīm</i>), 46-1 (<i>al-Wāsi^ʿ</i>), y n ^o . 48 (<i>al-Wāsi^ʿ</i>).
7:180	V. <i>Kašf</i> , "Introducción (<i>muqaddima</i>)".
7:192	V. n ^o . 58 (<i>al-Walī</i>).
8:8	V. nota a n ^o . 54 (<i>al-Ḥaqq</i>).
8:17	V. nota a n ^o . 99 (<i>al-Šabūr</i>).
8:21	V. n ^o . 31 (<i>al-Samī^ʿ</i>).
8:40	V. <i>Kašf</i> , "Conclusión (<i>jitām</i>)".
9:6	V. 94-3 (<i>al-Hādī</i>).

9:43	V. 32-3 (<i>al-Jabīr</i>).
11:7	V. 32-2 (<i>al-Jabīr</i>).
11:56	Alusión en n°. 98 (<i>al-Rašīd</i>).
11:107	V. C. 85:16. V. 11-2 (<i>al-Mutakabbir</i>).
11:123	V. nota a n°. 75-76 (<i>al-Awwal wa-l-Ājir</i>).
14:7	V. 36-2 (<i>al-Šakūr</i>) y n°. 39 (<i>al-Šakūr</i>).
15:21	V. n°. 86 (<i>al-Muqsiṭ</i>).
17:2-3	V. 53-2 (<i>al-Wakīl</i>).
17:23	V. 56-3 (<i>al-Walī</i>).
17:43	Alusión en 85-2 (<i>al-Mutaʿālī</i>).
17:44	V. 61-2 (<i>al-Muhyī</i>). Alusiones en n°. 53 (<i>al-Šahīd</i>) y n°. 55 (<i>al-Wakīl</i>).
17:110	V. 2-2 (<i>al-Raḥmān</i>).
18:60-82	Alusión en 2-2 (<i>al-Raḥmān</i>).
19:40	V. 97-2 (<i>al-Wāriṭ</i>).
19:63	V. 97-3 (<i>al-Wāriṭ</i>).
20:8	V. nota en <i>Kašf</i> , "Introducción (<i>muqaddima</i>)".
20:14	V. 68-3 (<i>al-Šamad</i>).
20:46	V. n°. 32 (<i>al-Bašīr</i>).
20:50	V. 30-3 (<i>al-ʿAdl</i>).
20:114	V. 85-3 (<i>al-Mutaʿālī</i>).
21:47	V. 23/24-1 (<i>al-Jāfiḍ al-Rāfiʿ</i>).
21:51	V. 98-2 (<i>al-Rašīd</i>).
21:58	V. n°. 41 (<i>al-Kabīr</i>).
21:62-63	V. n°. 41 (<i>al-Kabīr</i>).
21:112	V. n°. 33 (<i>al-Ḥakam</i>).
22:18	V. 61-2 (<i>al-Muhyī</i>).
24:2	V. 3-3 (<i>al-Raḥīm</i>) y 81-3 (<i>al-Raʿūf</i>).

24:41	V. 61-2 (<i>al-Muhyī</i>).
25:45-46	V. 21-2 (<i>al-Qābid</i>).
25:60	V. 2-2 (<i>al-Raḥmān</i>).
26:83-84	V. 57-3 (<i>al-Ḥamīd</i>).
27:30	V. 2-2 (<i>al-Raḥmān</i>).
28:82	V. 22-2 (<i>al-Bāsiṭ</i>).
28:83	V. 57-3 (<i>al-Ḥamīd</i>).
28:88	V. n°. 48 (<i>al-Wāsiʿ</i>).
29:52	V. n°. 58 (<i>al-Walī</i>).
29:62	V. 22-2 (<i>al-Bāsiṭ</i>).
30:30	V. nota a n°. 33 (<i>al-Ḥakam</i>).
30:41	V. 56-3 (<i>al-Walī</i>).
30:47	V. 56-2 (<i>al-Walī</i>) y n°. 58 (<i>al-Walī</i>).
31:14	V. 36-3 (<i>al-Šakūr</i>).
32:11	V. 62-3 (<i>al-Mumīt</i>).
33:4	V. 99-3 (<i>al-Šabūr</i>).
33:57	V. 7-3 (<i>al-Mu'min</i>), 99-2 (<i>al-Šabūr</i>) y n°. 99 (<i>al-Šabūr</i>).
37:95-96	V. n°. 35 (<i>al-Latīf</i>) y 7-3 (<i>al-Mu'min</i>).
38:75	V. 4-3 (<i>al-Malik</i>), 9-3 (<i>al-ʿAzīz</i>) y n°. 54 (<i>al-Ḥaqq</i>).
39:3	V. 2-2 (<i>al-Raḥmān</i>) y n°. 41 (<i>al-Kabīr</i>).
39:36	V. 41-2 (<i>al-Ḥasīb</i>).
39:67	V. n°. 6 (<i>al-Quddūs</i>) y n°. 25 (<i>al-Qābid</i>).
39:68	V. 63-1 (<i>al-Ḥayy</i>).
40:35	V. 11-3 (<i>al-Mutakabbir</i>).
40:60	V. 1-3 (<i>Allāh</i>).
41:11	V. 61-2 (<i>al-Muhyī</i>) y 97-3 (<i>al-Wārīt</i>).
41:41-42	V. n°. 54 (<i>al-Ḥaqq</i>).

- 41:46 V. 12-3 (*al-Jāliq*).
- 42:11 V. 9-2, 9-3 (*al-ʿAzīz*), 11-2 (*al-Mutakabbir*)
y 42-2 (*al-Ŷalīl*).
- 42:27 V. 22-2 (*al-Bāsīt*).
- 42:51 V. 53-2 (*al-Wakīl*).
- 45:15 V. 12-3 (*al-Jāliq*).
- 47:7 V. n°. 58 (*al-Walī*).
- 47:31 V. 32-2 (*al-Jabīr*) y n°. 36 (*al-Jabīr*).
- 48:2 V. n°. 50 (*al-Wadūd*) y n°. 53 (*al-Šahīd*).
- 48:10 V. 69-3 (*al-Qādir*).
- 50:15 V. n°. 62 (*al-Muʿīd*).
- 50:16 V. 42-2 (*al-Ŷalīl*).
- 50:44 V. 87-2 (*al-Ŷāmiʿ*).
- 51:56 Alusión en n°. 55 (*al-Wakīl*).
- 51:58 V. n°. 56 (*al-Qawī*).
- 53:8-9 V. *Kašf*, "Preámbulo (*istihlāl*)".
- 55:7-9 V. 23/24-1 (*al-Jāfiḍ al-Rāfiʿ*).
- 55:29 V. nota a n°. 40 (*al-ʿAlī*) y n°. 62 (*al-Muʿīd*).
- 57:3 V. 73/74-2 (*al-Awwal al-Ājir*); n°. 56-57
(*al-Qawī al-Matīn*) y nota de n°. 61 (*al-Mubdiʿ*).
- 57:7 V. 53-3 (*al-Wakīl*).
- 57:18 V. 21-2 (*al-Qābid*).
- 57:27 V. 95-3 (*al-Badīʿ*).
- 58:7 V. 42-2 (*al-Ŷalīl*) y n°. 61 (*al-Mubdiʿ*).
- 59:22 V. n°. 24 (*al-ʿAllām*).
- 59:23 V. nota a 11-3 (*al-Mutakabbir*).

59:24	V. 11-3 (<i>al-Mutakabbir</i>), 13-2 (<i>al-Bāri'</i>) y 14-2 (<i>al-Muṣawwir</i>).
62:1-2	V. 50-3 (<i>al-Bā'it</i>).
65:3	V. 41-2 (<i>al-Hasīb</i>).
67:2	V. 32-2 (<i>al-Jabīr</i>).
67:14	V. nota de n.º. 36 (<i>al-Laṭīf</i>).
68:4	V. 34-2 (<i>al-ʿAzīm</i>).
70:6-7	V. n.º. 66 (<i>al-Mumīn</i>).
72:26-28	V. n.º. 60 (<i>al-Muḥṣī</i>).
73:9	V. 52-2 (<i>al-Wakīl</i>).
73:20	V. 21-2 (<i>al-Qābiḍ</i>) y 68-3 (<i>al-Ṣamad</i>).
78:6-7	V. 48-2 (<i>al-Wadūd</i>).
83:7-10	V. 23/24-2 (<i>al-Jāfīd al-Rāfīʿ</i>).
83:18-21	V. 23/24-2 (<i>al-Jāfīd al-Rāfīʿ</i>).
85:16	V. 11-2 (<i>al-Mutakabbir</i>).
95:4-5	V. 23/24-2 (<i>al-Jāfīd al-Rāfīʿ</i>).
112:1-4	V. 68-1 (<i>al-Ṣamad</i>).

VIII. LA TRADUCCIÓN DE LOS NOMBRES DE DIOS
EN DIVERSAS OBRAS
(INGLÉS, FRANCÉS Y ESPAÑOL)

VIII. LA TRADUCCIÓN DE LOS NOMBRES DE DIOS EN DIVERSAS OBRAS (INGLÉS, FRANCÉS Y ESPAÑOL)

1. Lista de las obras contrastadas y siglas correspondientes:

ABBOUD A. y CASTELLANOS R.; traducción del *Sagrado Corán*, ed. Arábigo-argentina 'El Nilo', Buenos Aires, 3ª ed., s.d. (C)

ABDUL HAMID FARID; *Prayers of Muḥammad, the Messenger of God*, Technical Printers, Karachi, Pakistán, s.d., cap. XLVII, "The Attributes of Allāh the Exalted", pp. 267-270. (F)

ANAWATI, G. C. ; "Un traité des noms divins de Fakhr al-Dīn al-Rāzī (le *Lawāmi' al-bayyināt fī-l-asmā' wa-l-ṣifāt*)", en *Arabic and Islamic Studies in honor of Hamilton A.R. Gibb*, (ed. G. Makdisi), Brill, Leiden, 1965, pp. 36-52. (A)

ASIN PALACIOS, M.; *El justo medio en la creencia: compendio de teología dogmática de Algacel*, Madrid, 1929, 555 pp. (v. extractos y glosas del *Maqṣad* en el "Apéndice III" pp. 435-471). (P)

BAYRAK, Tosun; *The Most Beautiful Names*, Threshold Books, Putney, 1985, 164 pp. (T)

BURCKHARDT, T.; *Símbolos*, (Sophia Perennis), Olañeta Ed., Barcelona, 1982, versión castellana del francés *Symboles*, por F. Gutiérrez: v. "Extractos del comentario de los Nombres Divinos por el Imam Ghazzali", pp. 63-75. (B)

GARDET, L.; "*al-Asmā' al-ḥusnā*", *EF*², I, pp. 735-739. (I)

GAZĀLĪ, Abū Ḥamid; *The Ninety-nine Beautiful Names of God (Al-Maqṣad al-asnā fī šarḥ ma'ānī asmā' Allāh al-ḥusnā)*, traducción y notas de D. B. Burrell y N. Daher, The Islamic Texts Society, Cambridge, 1992, 205 pp. (H)

-----; *Ninety-nine names of God in Islam*, trad. parcial del *Maqṣad* por R. Ch. Stade, Daystar Press, Ibadan (Nigeria), 1970, 138 pp. (S)

LONGÁS BARTIBÁS, P.; *Vida religiosa de los moriscos*, Centro de Estudios Históricos, Impr. Ibérica, Madrid, 1915; ed. facsímil, Granada, 1990, pp. 111-122. (M)

RĀZĪ, Fajr al-Dīn, *Traité sur les Noms divins*, traducción y notas por M. Gloton, Dervy-Livres, París, 1986 (vol.I) y 1988 (vol. II). (G)

YAKIT, Ismail, *Türk-Islâm kültüründe ebced hesabi ve tarih düsürme*, Estambul, 1987. (En caso de que figuren dos distintos, **primer número ab'jad**. No se cuenta el *alif-lām* del artículo).

YŪDA MUḤAMMAD, Abū Yazīd; *al-Nafahāt al-yūdiyya* (sobre los ejercicios de la *ṭarīqa naqṣbandiyya*), Dār al-ṭabā'at al-Muḥammadiyya, El Cairo, 1409 H./1989: v. cap. sobre las cifras correspondientes a los nombres, pp. 55-57. (En su caso, **segundo número ab'jad**).

2. Traducciones de los 99 nombres (según la lista de Walīd b. Muslim al-Dimašqī)

(Allāh: 66; Alá P).

al-Rahmān: 298; Misericordioso P; Le Tout-Miséricordieux G; the Merciful One S; el infinitamente Bueno [en Sí mismo] B; le Bienfaiteur A, I; Graciabilísimo C; Clemente, Piadoso [de buenos y malos en este mundo] M; The one who wills mercy and good for all creation... T; the Beneficent, the Gracious, the Compassionate F; The Infinitely Good H; le Miséricordieux I.

al-Rahīm: 258; Compasivo P; Le Très-Miséricordieux G; the Compassionate One S; el Misericordioso B; le Miséricordieux A; Misericordiosísimo C; Piadoso [de los buenos en el otro mundo] M; the Compassionate, the Beneficent Lord [the source of infinite mercy and beneficence, who rewards with eternal gifts the ones who uses His bounties and beneficence for the good] T; the Merciful F y H; le Compatissant I.

al-Malik: 90; Rey P y C; le Souverain, le Roi G, I; the King S, F y H; el Rey B; le Roi A; Rey [de este mundo y del otro] M; the Owner of the universe, of the whole creation, the absolute Ruler T; the Sovereign Lord F.

al-Quddūs: 170; Santísimo P y C; l'Infiniment Saint G; the Most Holy One S; el Santo B; le Saint A, [au sens de Séparé] I; Santo M; The most Pure one T; the Holy F, H.

al-Salām: 131; Salud P; l'Intégrité, la Sécurité, l'Absence de défaut, l'Intact, l'Indemne, la Salvation, le Salut, la Conservation, l'Exemption, la Sauvegarde, la Préservation G; the Sound One S; la Paz B; la Paix A, G e I.; Salvador C y M;

Peace, blessing, protection, salvation, salutation, The one who saves..., The one who is persisting...T; the Peace F; The Flawless H.

al-Mu'min: 137/136; Protector P y C; le Fidèle, le Confiant, le Sécurisant, Celui qui est en sécurité, Celui qui rend fidèle, le Fidèle Sécurisant G; the Author of Safety and Security S; el Fiel B; le Fidèle A; Amparador M; the Illuminator [of the light of faith in hearts], the Comforter, the Protector...T; the Keeper of faith, the Bestower of Security, the Faithful F; The Faithful H; le Croyant, [...en tant que *source de sécurité et de protection*] I.

al-Muhaymin: 145; Vigilante P; le Surveillant, le Témoin, le Préservateur, le Fidèle G; the Protector and the Guardian S, T y F; el Vigilante B; le Tutélaire A; Celador C; Mantenedor M; The Guardian H; le Vigilant I.

al-ʿAzīz: 94; Precioso P; l'Inaccessible, l'Irrésistible, Celui qui l'emporte, Celui qui fortifie, le Puissant-Irrésistible G; the Incomparable and Unparalleled One S; el Eminente B; le Puissant A e I; Potentísimo C; Glorioso M; the Victorious One...T; the Mighty F; The Eminent H; le Précieux I.

al-Ġabbār: 206; Enérgico P; Celui qu'on ne peut atteindre, Celui qui ne cesse de réparer, le Contraignant, le Sans-cesse Réducteur, G; the One Who Compels His Creatures to Do as He Wills S; el Reparador B; Celui qui contraint A; Avasallador C; Poderoso M; the Repairer of the broken, the Completer of the lacking, the one who can enforce His will without any opposition T; the Compeller F y H; le Très Fort, l'"Oppresseur" [auquel rien ni aucune volonté ne résiste], [Celui] qui remet en état, qui restaure I.

al-Mutakabbir: 662; Soberano P; le Superbe G e I; Celui qui se magnifie G; the One Supreme in Pride and Greatness S; el Altivo B; l'Altier A; Soberbio C; Grandísimo M; the Greatest T; the Majestic, the Superb F; The Proud H.

al-Jāliq: 731; Inventor P; le Créateur, le Déterminant, Celui qui caractérise, Celui qui assigne ou donne la mesure ou la norme G; the Creator S, T, F y H; el Creador B; le Créateur A; Creador C; Criador M; The one who creates from nothing T; le Producteur, le Créateur des choses (*sinónimo de al-Bāri'*) I.

al-Bāri': 214/213; Creador P; le Producteur G; the Maker S; el Productor [el que realiza o desarrolla la creación] B; le Créateur A; Renovador C; Formador M; The one who orders His creation with perfect harmony, the Maker of Perfect Harmony T; the Maker out of naught F;

The Producer H; le Producteur, le Créateur des choses (*sinónimo de al-Jāliq*) I.

al-Muṣawwir: 336; Formador P; le Formateur G; the Fashioner S, F, H; El que da la forma B; Celui qui façonne A; Modelador C y M; the Shaper of Unique Beauty [who shapes everything in the most perfect shape] T; l'Organisateur [qui ordonne et compose les formes des choses] I.

al-Gaffār: 1281; Indulgent P; Celui qui ne cesse de pardonner ou de recouvrir, (v. *al-Gāfir* y *al-Gafūr*) G; the Very Forgiving One S; El que está lleno de perdón B; Celui qui pardonne A; Indulgentísimo C; Perdonador M; The one who accepts repentance and forgives T; the Forgiver F; He who is full of forgiveness H; l'Indulgent, le Pardonneur par excellence I.

al-Qahhār: 306; Victorioso P; le Réducteur, le Contraigneur, Celui qui ne cesse d'être contraignant et réducteur, le Contraignant, G; the Dominating One S; el

Dominador, el Domador B; le Dominateur A, I; Dominador C; El de la gran fuerza M; the Ever-Dominating One T; the Subduer, the Dominant, the Conquering, the Almighty F; The Dominator H; Celui qui toujours subjugué, [dominant et non point dominé] I.

al-Wahhāb: 14; Donador P y M; le Donateur gracieux, Celui qui ne cesse de donner gratuitement G; the One Who Gives Freely, without Thoughts of Compensation S; El que da B; le Dispensateur A; Dispensador C; the Donor of all...T; the Bestower F, H; le continuel Donateur, qui donne abondamment, sans rien recevoir en échange I.

al-Razzāq: 308; Proveedor P; Celui qui ne cesse de pourvoir, Celui qui accorde toujours la subsistance G; the One Who Provides All Sustenance S; El que provee B; le Pourvoyeur A; Sustentadorísimo C; Sustentador M; the Sustainer T y F; The Provider F y H; le Dispensateur de tous biens, qui dispense ce qui Lui plaît I.

al-Fattāh: 489; Revelador P; Celui qui ne cesse d'ouvrir, celui qui ne cesse d'accorder la victoire, celui qui ne cesse de trancher ou de prononcer G; He Who Opens All Things S; El que abre el camino del éxito o de la victoria B; Celui qui ouvre A; Juzgador C; Conquistador M; the Opener T, F y H; the Solver, the Easer of all [that is locked, tied and hardened] T; the Reliever, the Judge F; le Victorieux, le Juge, le Révélant I.

al-ʿAlīm: 150; Conocedor P; le Très-Savant, l'Omniscient G; the Omniscient [One] S y H; el Omnisciente B; l'Omniscient A; Omnisapiente C; Sabedor M; the One who knows all T; the All-Knowing, the Knower F; Connaissant de façon parfaite tout ce qui est connaissable I.

al-Qābiḍ: 903; Entristecedor P; Celui qui rétracte G; the One Who Withholds and Provides the Means of Subsistence as He Wills (al-qābiḍ al-bāsiṭ) S; El que contrae, aprieta o coge B; Celui qui retient les grâces et les bienfaits A; Ceñidor C; El que se franquea M; the One who constricts T; the Restrainer, the Withholder F; He who contracts H; Qui resserre I.

al-Bāsiṭ: 72; Consolador P; Celui qui dilate G; (v. al-qābiḍ) S; El que ensancha, que reparte los favores B; le Munificent A; Abastecedor C; El que acoge M; the One who releases T; the Extender, the Enlarger, the Spreader F; He who expands H; qui dilate (les vies, les cœurs) I.

al-Jāfiḍ: 1481; Humillador P; Celui qui abaisse G, I y A; the One Who Abases the Unbeliever S; El que abate B; Degradador C; El que deprime M; the Abaser T, F y H; qui humilie I.

al-Rāfiʿ: 351; Exaltador P y C; Celui qui élève G; the One Who Exalts the Believer S; El que alza B; Celui qui élève A; El que eleva M; the Exalter T, F y H; qui élève en dignité I.

al-Muʿizz: 117; Ennobecedor P; Celui qui confère la puissance irrésistible G; the One Who Raises to Honour S; El que honra B; Celui qui exalte A; Honrador C y M; the One who Honors T; the Honourer, the Strengtheners, the Exalter F; The Honourer H; qui donne honneur et force I.

al-Mudill: 770; Envilecedor P; Celui qui rend vil G; the One Who Abases S; El que envilece B; Celui qui humilie A; Humillador C; Envilecedor M; the One who Humiliates T; the Dishonourer; the Abaser, the Humiliator F; He who humbles H; qui donne bassesse et avilissement I.

al-Samīʿ: 180; Oidor P; l'Oyant, Celui qui est très à l'écoute G; the All-Hearing [One] S, T, F y H; El que todo lo oye B; Celui qui entend A; Omnioyente C; El que oye M; the Hearer F; l'Audiant I.

al-Baṣīr: 302; Vidente P; le Voyant G e I; Celui qui regarde G; the All-Seeing [One] S, T, F y H; El que todo lo ve B; Celui qui voit A; Omnividente C; El que ve M.

al-Ḥakam: 68; Providente P; l'Arbître, le Juge, Celui qui décide, tranche ou prononce G; the Arbiter S; el Arbitro B; le Juge A; Juez C y M; the One who Orders, the Bringer of justice and truth T; the Judge F; The Arbitrator H; le Juge en son acte de souveraine décision I.

al-ʿAdl: 104; Justo P; le Juste G, A, I; l'Équitable, Celui qui rétablit l'équilibre, l'Équilibrant, Celui qui compense G; the Just [One] S, T, F y H; el Justo B; Justiciero C; El que juzga siempre conforme al derecho M; the absolute Justice T; the Equitable F; qui est Justice suprême I.

al-Laṭīf: 129; Bondadoso P; le Subtil G e I; le Subtil-Bienveillant, l'Immatériel, le Dieu de grâce G; the Subtle One S y F; el Sutil, El que todo lo penetra B; le Bienveillant A, I; Sutil C; Piadoso M; the Most Delicate, Fine, Gentle, Beautiful One, the One who knows the finest details of beauty, the Maker of a delicate beauty, the Bestower of beauty upon His servants T; the Gracious F; The Benevolent H.

al-Jabīr: 812; Sagaz P; le Bien-Informé, le Très-Instruit, Celui qui instruit G; the All-Cognizant One S; El que está informado de todo B; le Sagace A, I; Omnímodo C; Conocedor de los secretos M; the One who is aware of the hidden inner occurrences in everything T; the Aware F; The Totally Aware H; qui choisit, qui opte librement I.

al-Ḥalīm: 88; Manso P; le Longanime, le Très-Clément G; the Non-Precipitate and Forbearing One S; el Indulgente B; le Longanime A; Tolerante C; Sencillo M; the Gentle and Compassionate T; the Clement, the Forbearing F; The Mild H; Doué de mansuétude, qui est lent à châtier I.

al-ʿAzīm: 1020; Grande P; l'Incommensurable, l'Immense, le Magnifique, l'Éminent, le Considérable G; the Great One S; el Inmenso, el Magnífico B; l'Inaccessible A, I; Magnificentísimo C; Grande [cuya grandeza no se puede imaginar] M; the Greatest T; the Magnificent F; the Tremendous F y H.

al-Gafūr: 1286; Perdonador P; le Tout-Pardonnant G; the Most Forgiving One S y T; El que perdona B; Celui qui remet les péchés A; Indulgente C; Perdonador M; the Forgiving F; The All-Forgiving H; le Très Indulgent I.

al-Šakūr: 526; Agradecido P; le Très-Reconnaissant, le Très-Remerciant, Celui qui accroît infiniment, le Remercié, le Reconnaisseur G; the One Who Expresses Thankfulness by Rewarding Bounteously S; el Agradecido B; Celui qui reconnaît les bienfaits A; Retribuidor C; Digno de gratitud M; the One who repays a good deed with a much greater reward T; the Grateful F y H; the Appreciative, the Responsive F; le "Très Reconnaissant" I.

al-ʿAlī: 110; Excelso P; le Sublime, le Très-Haut, l'Élevé G; the Most High [One] S y H; el Altísimo B; le Très-Haut A; Altísimo C y M; the Highest One T; the High, the Sublime F; le Haut I.

al-Kabīr: 232; Magnífico P; le Grand-sans-limite G; the Grand One S; el Grande B; le Grand A e I; Grandísimo C y M; the Greatest... T; the Great F y H.

al-Ḥafīz: 998; Conservador P; le Préserveur, le Conservateur, Celui qui garde G; the Preserver S, T y F; El que vela por el mantenimiento de todo B; le Gardien vigilant A e I; Preservador C; Guardador M; the One who remembers all...and keeps in His memory...T; the Protector T y F; the Guardian F; The All-Preserver H.

al-Muqīt: 550; Alimentador P; Celui qui fortifie et préserve en sustentant, Celui qui sustente, Celui qui produit la subsistance, le Préserveur, le Puissant-Fortifiant G; He Who is Cognizant and Capable of Providing His Creation With Everything it Needs S; El que asegura la subsistencia de todo, que da la fuerza B; Celui qui nourrit A; Proveedor C; Gobernador M; the Nourisher of all creation T; the Feeder, the Sustainer, the Strengthener F; The Nourisher H; le Nourricier [source de force I], le Témoin G e I; le Déterminateur, le Présent I.

al-Ḥasīb: 80; Suficiente P; Celui qui tient tout en compte, Celui qui demande des comptes, Celui qui suffit, le Très-Noble G; He Who Satisfies the Needs of All Creation S; El que cuenta todo B; le Suffisant, Celui qui demande des comptes A; Juzgador C; Contador M; the One who takes account [of all and everything that His creation does or is subjected to] T; the Reckoner F y H; le Calculateur, Celui qui règle les comptes, qui donne suffisance, qui demande [...] compte I.

al-ʿĀlī: 73; Majestoso P; le Majestueux G, A e I; Celui qui rend majestueux, Celui qui est digne de majesté G; the Sublime One S; el Majestoso B; Majestuosísimo C; Noble M; Lord of Majesty and Might T; the Majestic F, H; Digne de vénération I.

al-Karīm: 270; Generoso P; le Très-Généreux, le Noble-Généreux, le Très-Noble G; the Selflessly Generous One S; el Generoso B; le Généreux A e I; le Noble A; Generosísimo C; Honrado M; the Generous One T; the Bountiful, the Generous F y H; Doué de libéralité, qui fixe la mesure de la générosité, de qui vient tout noblesse,

qui pardonne les fautes I.

al-Raqīb: 312; Guardián P; le Vigile, le Vigilante, Celui qui observe G; the One Who Whatches All S y T; El que todo lo observa B; le Vigilant, Celui qui contrôle A; Veedor C; Reconocedor M; the loving merciful Watcher T; the Watcher, the Watchful F; The All-Observant H; le Gardien jaloux I.

al-Muŷīb: 55; Complaciente P; Celui qui exauce, Celui qui répond G; the One Who Responds to Every Need S; El que responde, aprueba, concede B; Celui qui exauce les vœux A; Exorable C; Respondedor M; teh One who responds [to all the prayers or needs of His servants] T; the Responsive, the Harkener [to prayer] F; The Answerer of prayers H; l'Agréant, qui exauce les prières, qui s'empresse à satisfaire les besoins des créatures, qui les prévient I.

al-Wāsi': 137; Inmenso P; l'Ample, le Vaste, le Tout-Englobant G; the One Whose Capacity is Limitless S; el Vasto, El que todo lo contiene B; le Libéral A; Omnipresente C; Bastador M; the Limitless vastness, [the endlessness of His tolerance] T; the Vast F y H; the All-Embracing, the Comprehensive F; l'Omniprésent, qui embrasse et contient toutes choses I.

al-Hakīm: 78; Sabio P; le Très-Sage G; the Ultimately Wise One S; el infinitamente Sabio B; le Sage A e I; Sapiante C; Omnisciente M; the Perfectly Wise T; the Wise F y H; Doué de sagesse, le Prudent dans Ses décisions I.

al-Wadūd: 20; Amoroso P y M; le Bien-Aimant et le Bien-Aimé, le Constant en Amour G; the Objectively Loving One S; el Afectuoso B, l'Aimant A; Afabilísimo C; the One who loves...T; the Loving F; The Lovingkind H; le Très Aimant I.

al-Ma'yīd: 57; Noble P; le Très-Glorieux G; the Most Glorious One S; el infinitamente Glorioso B; le Glorieux A e I; Gloriosísimo C; Honorable M; the Most Majestic and Glorious T; the Glorious F; The All-Glorious H.

al-Bā'it: 573; Resucitador P, C y M; Celui qui ressuscite, Celui qui incite, qui suscite G; the Quickener S; El que resucita B; Celui qui ressuscite les morts A; the Raiser [from death] T y F; The Raiser of the dead H; le Revivificateur I.

al-Šahīd: 319; Testigo P, C y M; le Témoin G, A e I; le Présent, le Contemplant, Celui qui prête témoignage, Celui qui a la conscience présente G; the One Who Witnesses and Knows Everything Manifest S; el Testigo Universal B; the Witness T y F; The Universal Witness H; qui connaît le Mystère, qui est Présent I.

al-Ḥaqq: 108; Verdad P; le Réel G, I; le Vrai, l'Être G; the Real One S; la Verdad, lo Verdadero B; la Vérité A; Verdadero C y M; the Truth [whose being is ever unchanged], the only True Existence T; Truth F y H; the True F; Vérité suprême I.

al-Wakīl: 66 (v. Allāh); Abogado P; le Gérant G e I; l'Intendant, le Mandataire, Celui à qui l'on confie G; the Ultimate and Faithful Trustee S; el Guardián, El que vela por los intereses B; Celui qui gère les intérêts A; Valedor C; Procurador M; the Ultimate and Faithful Trustee T; the Trustee, the Advocate, the Representative F; The Guardian H; Celui à qui tout est confié, qui prend en charge tous les besoins des créatures I.

al-Qawī: 116; Fuerte P; le Très-Fort, le Très-Puissant G; the Perfectly Strong One S; el Fuerte B; le Fort A e I; Omnipotente C; Formador M; the Most Strong One, the Inexhaustible T; the Strong F y H; qui a pouvoir sur toutes choses I.

al-Matīn: 500; Robusto P; le Très-Ferme, le Très-Consistant G; the Perfectly Firm One S; el Firme, el Inquebrantable B; l'Inébranlable A, [dont la puissance est sans borne] I; Inquebrantable C; Firme M; the Perfect One in His Strength and in His Firmness T; the Firm F y H; the Steady F.

al-Walī: 46; Amigo P; le Très-Proche, le Tuteur, le Préposé, l'Auxiliaire, le Maître, le Prévenant G; the Patron S, F y H; el Patrono, El que ayuda B; l'Ami G, A e I; Defensor C; Abogado M; the Protecting Friend T y F; le Protecteur [au sens d'aide, de défenseur], le Détenteur de l'autorité I.

al-Hamīd: 62; Alabado P y M; le Très-Louangé, Celui qui louange, Celui qui est digne de louanges G; the Ultimately Praiseworthy One S; el universalmente Alabado B; Laudabilis A; Loable C; the Most Praiseworthy T; the Praiseworthy, the Laudable F; The Praised H; Digne de louange I.

al-Muḥṣī: 148; Compreendedor P; Celui qui garde en compte G; the Absolute Reckoner S; El que tiene cuenta de todo en un libro B; le Comptable A; Omnisciente C; Quien cuenta todas las cosas en número, en comprensión y en cantidad M; the Possessor of all quantitative knowledge, [the One who counts and weighs...registering...] T; the Accountant, the Counter F; The Knower of each separate thing H; le Dénombrant, qui comprend et connaît compréhensivement toutes les choses nombrées et a pouvoir sur elles I.

al-Mubdi': 56; Productor P y C; Celui qui produit sans modèle, Celui qui donne l'origine G; the Originator S, T y F; El que es el Origen, que comienza B; l'Initiateur A; El que crió las almas M; [the Inventor] T; the Producer F; The Beginner, The Cause H; l'Innovateur I.

al-Muʿīd: 124; Reproducer P y C; *Celui qui réintègre, Celui qui fait revenir* G; the Restorer S, F y H; El que todo lo devuelve a Sí mismo B; le Restaurateur A; El que vuelve las almas a los cuerpos M; the Re-creator, the Restorer [to previous form] T; the Reproducer F; *Celui qui ressucite, qui fait "revenir" la créature après sa destruction* I.

al-Muhyī: 68; Vivificador P y C; *Celui qui fait vivre* G e I; The One Responsible for Life S; El que da la vida B; *Celui qui fait naître* A; El que resucita M; the Giver of Life T; the Quickener F; The Live-Giver H; *le Créateur de la vie* I.

al-Mumīt: 490; Mortificador P; *Celui qui fait mourir* G e I; the One Responsible for Death S; El que mata B; *le Maître de la mort* A; Matador C; El que da la muerte M; the Creator of death T; the Causer of death, the Destroyer F; The Slayer H; *le Créateur de la mort* I.

al-Hayy: 18; Vivo P y M; *le Vivant* G e I; the Absolutely Percipient One S; el Viviente, el Vivificador B; *le Vivant* A; Viviente C; the Perfectly Alive and Ever-Living One T; the Alive F; The Living H.

al-Qayyūm: 156; Subsistente P; *l'Immuable, le Subsistant-par-Soi* G; the Self-Subsisting One S; el Existente por Sí mismo B; *le Subsistant* A e I; Inmutabil[id]ísimo C; Mantenedor M; the Ever Self-Existing One T; the Eternal, the Self-subsisting F; The Self-Existing H; *qui perdure en Lui-même et par Lui-même, qui régit et coordonne les créatures* I.

al-Wāyid: 14 (v. *wahhāb*); Perfecto P; *l'Opulent* G e I; *Celui qui trouve, le Nostalgique* G; He Who has No Needs S; El que encuentra, que inventa, que es real B; *Celui qui trouve* A; Autoexistente C; Rico M; [the One who] finds and obtains

T; the Finder, the Perceiver F; The Resourcefull H; (le Parfait), auquel rien ne peut manquer ni faire besoin I.

al-Māʿyid: 48; Ilustre P; the Glorified One S; el Glorioso B; l'Excellent [no mencionado en la obra de al-Rāzī] A; Excelso C; Honorable M; the Most Glorious T; the Illustrious, the Noble F; The Magnificent H; le Noble, le Haut I.

al-Wāḥid: 19; Uno (único y sin par) P; l'Unique G e I; le Seul G; el Unico B; [no mencionado] A; Unico C; Uno M; the One T y F; The Unique H.

(al-Aḥad): 13; l'Un G; l'Un [par essence] I; He Who is Uniquely One S; [no mencionado] B, T, F y H; l'Un A; Uno C.

al-Ṣamad: 134; Fin P; l'Impénétrable G e I; le Soutien Universel, l'Indépendant, l'Insondable G; He To Whom One Turns in Every Exigency S; el Eterno, El que tiene la Plenitud absoluta B; l'Immuable A; Sempiterno C; El que ni come ni bebe M; the Satisfier of all needs T; the Eternal Support of the creation F; The Eternal H; le Maître, Celui qui règne I; que ne troblent ni n'émeuvent les actes de Ses adversaires, le Très Haut en dignité, Celui que L'on prie et L'on supplie, en qui n'est point de "creux" [negación de toda mezcla y toda posible división] I.

al-Qādir: 305; Libre P; le Puissant G, A e I; le Puissant-Déterminant, le Détenteur du pouvoir normatif G; He Who Acts, or does Not Act, as He Pleases S; El que es poderoso sobre toda cosa B; Todopoderoso C; Poderoso M; the All-Powerful [who does what He wills...] T; the Able, the Capable F; The All-Powerfull H.

al-Muqtadir: 744; Poderoso P y M; l'Intensément Puissant-Déterminant, le Détenteur Absolu du pouvoir normatif G; (the "possessor of power" to a greater extent than *al-*

qādir) S; el Capaz, el que tiene el Poder supremo B; l'Omnipotent A; Prevalectiente C; the One who creates all power and has total control over all power T; the Prevailing, the Dominant, the Powerful F; All-Determiner H; le Tout Puissant I.

al-Muqaddim: 184; Aproximador P; l'Antérieur, Celui qui précède ou devance G; the One who causes men to be near to Him S; El que hace avanzar B; Celui qui fait avancer A; Impulsor C; El que hace adelantar M; the Bringer Forward T y F; the Promoter F y H; the Expeditor F; Celui qui approche et donne Sa préférence I.

al-Mu'ajjir: 847/846; Alejador P; le Postérieur, Celui qui vient en dernier ou qui retarde G; the One who causes men to be distant from Him S; El que difiere B; Celui qui fait reculer A; Atrasador C; El que hace retrasar M; He who leaves whomever He wills behind and delays advancement T; the Retarder, the Deferer F; the Postponer F y H; Celui qui éloigne et écarte I.

al-Awwal: 37; Primero P, C y M; le Premier G e I; He who is First S; el Primero B; le Premier, l'Ancien des jours A; the First T, F y H; (*l'alpha*) I.

al-Ājir: 801; Último P, C y M; le Dernier G e I; He who is Last S; el Último B; le Dernier A; the Last T, F y H; (*l'omega*) I.

al-Zāhir: 1106; Manifiesto P; l'Extérieur, l'Apparent G; the Manifest [One] S, F, T y H; el Exterior B; le Visible A; Perceptible C; El que se revela M; the Outward F; l'Évident, connu par preuve décisive, qui domine manifestement toutes choses I.

al-Bāṭin: 62; Oculto P; l'Intérieur G; the Hidden [One] S, T, F y H; el Interior, el Oculto B; l'Invisible A; Imperceptible C; El que se oculta M; the Inward F; le Caché, voilé aux sens, qui connaît les choses cachées I.

al-Wālī: 47; Gobernador (86) P; le Maître Très Proche G; (tras *Dū-l-ŷalāl wa-l-ikrām*) He who has charge over all S; el Gobernador B; le Protecteur A; Patrón C; Abogado M; the sole Manager and Governor [of the whole creation] T; the Governor F; The Ruler H; le Régnant I.

al-Muta‘ālī: 551; Sublime (85) P; l’Exalté ("intensivo" de ‘Alī) G; the Highly-Exalted One (tras *wālī*) S; el Supremo, el Altísimo en Sí mismo y por Sí mismo B; le Très-Haut A e I; Eminentísimo C; Altísimo M; the Supreme One T; the High Exalted F; The Exalted H; l’Exalté, [sinónimo de *al-‘Alī*] le Haut [con una idea de triunfo] I.

al-Barr: 202; Bueno (piadoso y benéfico, 77) P; le Bon, le Bienveillant, le Bienfaisant, Celui qui fait le bien G; the Dutiful One S; el Recto, el Bienhechor B; le Bienfaisant A; Beneficentísimo C; Honrado M; the perfect Doer of Good T; the Righteous F; The Doer of Good H; qui opère dans les coeurs la piété (*birr*) et est source des bienfaits I.

al-Tawwāb: 409; Clemente (78) P; Celui qui ne cesse de revenir G; He who constantly turns man to Repentance S y T; El que acepta el arrepentimiento, El que lamenta B; Celui qui ramène à lui le pécheur A; Remisoriosísimo C; El que concede el arrepentimiento M; the Acceptor of Repentance, the Relenting F; The Ever-relenting H; le "Repentant" I.

al-Muntaqim: 630; Vengador P, C y M; le Vengeur G e I; Celui qui se venge G; the Avenger S, F y H; el Vengador B; Celui qui tire vengeance A; the Great Avenger T; châtier qui Lui désobéit I.

al-ʿAfuww: 156; Absolvedor P y C; Celui qui efface le superflu G; the One who erases Sin S; El que borra los pecados B; l'Indulgent G, A e I; Indulgente M; the Forgiver, the Eliminator of sins T; the Pardoner, the Indulgent, the Mild F; The Effacer of sins H; qui efface les traces des fautes sur les feuillets où sont inscrites les actions I.

al-Ra'ūf: 287/286; [el] Benévolo P y B; le Très-Bienveillant G; the Very Indulgent One S; le Compatissant A e I; Compasivo C; El que perdona M; the All-Clement T; the Compassionate, the Full of Pity F; The All-Pitying H; l'Apitoyé, qui veut alléger les fardeaux I.

Mālik al-mulk: 212; Emperador P; le Possesseur du royaume G; the One who has perfect Power over His Kingdom S; el Señor de la Realeza B; le Maître [Roi] du Royaume A e I; Amo del reino C; El de la realeza M; the eternal Owner of His kingdom T; the Owner of Sovereignty F; The King of Absolute Sovereignty H.

Dū-l-ʿyālāl wa-l-ikrām: 1100; Digno de gloria y honor P; le Possesseur/le Seigneur de la Majesté et de la Générosité G/I; the One Possessed of Majesty and Honour S; el Señor de Majestad y Generosidad B; le Possesseur de la majesté et de l'honneur A; Amo de la majestuosidad, loable C; El de la nobleza y el de la honra M; Lord of Majesty and Bounty T y F; The Lord of Majesty and Generosity H.

al-Muqsiṭ: 209; Juez equitativo P; Celui qui distribue avec équité G; the Ultimately Equitable One S; el Equitativo B; l'Equitable A, G e I; Equitativo C; Justiciero M; the Equitable [One] T, F y H.

al-Ŷāmīʿ: 114; Reunidor P; Celui qui réunit, synthétise, le Totalisateur G; He who combines all things in the universe to accomplish His Purposes S; El que congrega

B; Celui qui rassemblera les humains au jour du jugement A; Congregante C; El que congrega M; the Gatherer T y F; the Collector F; The Uniter H; le Rassembleur I.

al-Ganī: 1060; Rico P y M; le Suffisant-par-Soi, le Riche-Absolu G; the Rich S y H; el Rico, el Independiente, El que se basta a Sí mismo B; le Riche A e I; Autosuficiente C; the Rich One [who is self-sufficient] T; the Self-Sufficient, the Absolute, the Independent, the Rich F; l'Indépendant I.

al-Mugnī: 1100; Enriquecedor P y C; Celui qui confère la suffisance, Celui qui donne la richesse G; the Enriching One S; El que enriquece, que vuelve superfluo [lo otro] B; Celui qui enrichit A; El que aparta M; the Enricher T, F y H; l'Enrichissant, qui embellit I.

(al-Muʿṭī): Celui qui comble A; the Bestower T y F; the Giver F; Celui qui donne, qui accorde (Ses dons) I.

al-Mānīʿ: 161; Defensor P y C; Celui qui refuse, qui interdit ou rend impossible G; He who repels those things detrimental to His creation S; El que impide, que retiene B; Celui qui refuse A; El que prohibe M; the One who averts harm from His creation T; the Preventer T y F; the Withholder, the Hinderer F; The Protector H; le Défenseur tutélaire, le Gardien vigilant (idée d'interdire et supprimer les obstacles) I.

al-Ḍārr: 1001; Causa del mal P; Celui qui contrarie, le Préjudiciable, le Dommageable G; He who is Responsible for Evil S; el Castigador, El que da el mal B; Celui qui nuit A; Perjudicador C; El que daña M; the Creator of Evil T; the Distresser F; The Punisher H; Celui qui afflige I.

al-Nāfiʿ: 201; Causa del bien P; Celui qui convient, le Profitable G; He who is Responsible for Good S; El que hace beneficiar B; Celui qui est utile A; Benefactor C; El que beneficia M; the Creator of Good T; the Profiter, the Propitious F; He who benefits H; Celui qui favorise I.

al-Nūr: 256; Luz P y C; la Lumière G, A e I; the Light S, T [...] y F; la Luz B; Ligth H.

al-Hādī: 20 (v. *wadūd*); Guía P; le Recteur G; the Guide S, T, F y H; el Guía B; le Guide A, G e I; Luz [de los cielos y de la tierra, que quía y encamina a los infieles] M; the One who creates guidance... T.

al-Badīʿ: 86; Innovador P; le Novateur, l'Inventeur, Celui qui est sans modèle G; the Matchless, Unequalled One S; El que crea *ex nihilo*, la Causa absoluta B; l'Incomparable, l'Innovateur A; Originador C; Criador [de los cielos y de la tierra, sin modelo ni figura] M; the Originator F [of the creation] T; the Inventor, the Incomparable F; The Absolute Cause H; le Créateur-Inventeur, qui est au commencement de tout, qui est Lui-même Premier absolument, et rien n'est semblable à Lui I.

al-Bāqī: 113; Eterno P; le Permanent G; the Everlasting [One] S, T, F y H; El que queda, que dura B; Celui qui demeure, l'Éternel A; Permanente C; Perdurable [cuya duración no tiene principio ni fin] M; the Enduring F; l'Éternel qui permanence sans fin I.

al-Wārīt: 707; Heredero P y M; l'Héritier G e I; the Inheritor S, F y H; el Heredero de toda cosa B; l'Héritier A; Heredador C; the ultimate Inheritor T; the Heir F; qui permanence après l'annihilation des créatures I.

al-Raṣīd: 514; Director P; Celui qui agit avec droiture, Celui qui dirige avec sagesse G; the Absolutely Judicious Guide S; El que dirige con rectitud B; Celui qui dirige A; Rector C; El que encamina M; the Righteous Teacher T; the Guide to the right path, the Director F; The Right in Guidance H; le Conducteur, qui dirige avec justice, qui mène sur le chemin du Bien I.

al-Ṣabūr: 298; Paciente P y M; le Très-Constant G; He who times all things perfectly S; el Paciente, El que concede un largo plazo B; le Patient A; Omnipaciente C; the Most Patient One T; the Patient F y H; le Très Patient, lent au châtement, qui agit toujours au temps opportun I.

**IX. EL SISTEMA ALFANUMÉRICO
DE LA ESCRITURA ÁRABE
(APLICACIONES)**

IX. EL SISTEMA ALFANUMÉRICO DE LA ESCRITURA ÁRABE¹

Introducción

Para comprender numerosos textos contenidos en obras de autores sufíes, tanto en árabe como en otras lenguas de escritura arábiga, resulta imprescindible tener algunas referencias básicas sobre las aplicaciones del sistema alfanumérico del alifato. El más conocido de los usos del *abîad* simple, análogo a nuestro empleo de los números romanos, es un uso común: se trata de emplear el orden alfanumérico para numerar y ordenar, p. ej., los capítulos de un libro. Otros usos son menos conocidos y están, en algunos casos, restringidos al ámbito de la literatura sufí. Por el interés de las aplicaciones relacionadas con los nombres divinos, parece conveniente incluir aquí una breve introducción a este tema -en general desatendido- que constituye de hecho una rama de la ciencia de las letras (*‘ilm al-ḥurūf*)².

La palabra *abîad* designa el sistema numérico del alfabeto árabe o alifato, llamado en árabe *abîadiyya*. Este término se compone de las cuatro primeras letras del alifato -las vocales no se cuentan- por orden de equivalencia numérica: 1, 2, 3, 4 (letras *alif-b-â-d*).

1. 1. Valores del *abîad* simple

Las correspondencias numéricas de las letras del alfabeto árabe según el orden llamado "oriental" son las siguientes:

¹ Las notas de este apartado relativo al *abîad* han sido tomadas, cuando no se indica otra cosa, del libro del Dr. Ismail YAKIT, *Türk-islâm kültüründe ebced hesabi ve tarih düsürme*, Estambul, 1987, pp. 23-53.

² Para cuyo estudio remito al capítulo magistral que al tema ha dedicado D. Gril dentro de la obra conjunta de M. Chodkiewicz et alii, *Ibn ‘Arabî: Les Illuminations de la Mecque*, Sindbad, París, 1988, pp. 383-487.

alif/alif con hamza y soporte = 1 ; *b* = 2 ; *ġ* = 3 ; *d* = 4 ; *h* / (o *iā'* *marbūṭa*) = 5 ; *w* = 6 ; *z* = 7 ; *h* = 8 ; *t* = 9 ; *y/ā'* *sin puntos/alif maqṣūra* = 10 ; *k* = 20 ; *l* = 30 ; *m* = 40 ; *n* = 50 ; *s* = 60 ; *ʿ(ʿayn)* = 70 ; *f* = 80 ; *ṣ* = 90 ; *q* = 100 ; *r* = 200 ; *š* = 300 ; *t* = 400 ; *ṭ* = 500 ; *j* = 600 ; *ḍ* = 700 ; *ḍ* = 800 ; *z* = 900 ; *g* = 1000

Tradicionalmente estos valores se memorizan vocalizando en el mismo orden esta secuencia de grupos de letras: *Alif-bʿyḍ hwz ḥṭy klmn ṣʿfṣ qṛšt ṭjḍ ḍzg*.

Estos son los valores que se emplean en el *abʿyad* "simple" u "original" y con los cuales se obtienen los valores de las letras en los otros tres sistemas raramente empleados.

En el Occidente islámico puede emplearse el llamado orden "occidental" en el cual se observan las siguientes variantes:

ṣ = 60 ; *ḍ* = 90 ; *s* = 300 ; *z* = 800 ; *g* = 900 ; *š* = 1000. (*Alif-bʿyḍ hwz ḥṭy klmn ṣʿfḍ qṛst ṭjḍ ḍgš*).

Estos alfabetos son empleados según Ibn ʿArabī por la Gente de las Luces (*ahl al-anwār*) y por la Gente de los Secretos (*ahl al-asrār*) respectivamente y corresponden pues a distintas modalidades de conocimiento³.

A las letras de las lenguas turca, persa u otras de escritura arábiga que no existen en árabe se les ha asignado el valor de una de las letras árabes gráfica y fonéticamente semejantes. P. ej. la letra "p" cuenta como "b", etc. Cf. *op. cit.*, p. 37.

³ Cf. Chodkiewicz, *Océan*, p. 185, nota 29. Otros ejemplos del cómputo *abʿyad* por parte del Šayj pueden consultarse en esta misma obra, *ibid.*, p. 93. Desafortunadamente el autor no explica el modo de cálculo que denomina *ʿāzīm ṣagīr* y según el cual -cuya fuente no se cita- la *basmala* equivaldría a 72. Esto no corresponde a los sistemas 'simple' y 'menor' que aquí se exponen. En sistema menor, la *basmala* equivale a 90 (sin contar los tres *alif* implícitos), aunque si el nombre Allāh (equivalente a 18) no se contara, la suma daría un resultado de 72, en cuyo caso talo equivalencia constituiría un error. V. también otras aplicaciones del sistema alfanumérico de representación en *Contemplaciones*, pp. 33-34 y 113 (nota 13), y en *Kašf*, 39-2 (nota 3).

Hay varias modalidades, diversos procedimientos de cómputo *ab'âd*: simple, menor, grande y mayor. En los cuatro se siguen las equivalencias del "orden oriental". Aquí no se van a tener en cuenta las variantes del "orden occidental".

En los cuatro sistemas, los valores de las letras representadas gráficamente - sin incluir las duplicadas con *šadda* en ningún caso, contando la *lām* del artículo en todos los casos y, en ocasiones, el *alif* implícito aunque no esté gráficamente representado en árabe (p. ej. el *alif* de prolongación de *rahmān* o el alif omitido en la grafía de *bism*)⁴- se suman para obtener el valor numérico de la palabra o grupo de palabras en cuestión.

Las vocales "a, i, u" no se cuentan, ya que no se reflejan en la escritura. Sin embargo, ha de tenerse en cuenta que $\bar{a}=1$ (pues contiene *alif*), $\bar{i}=10$ (pues contiene una 'y') y $\bar{u}=6$ (pues contiene una 'w').

El *alif* sólo, con *hamza* o con *madda* cuenta 1. La *hamza* sin soporte no cuenta (p. ej. *samā'* = 101; *šitā'* = 701; cf. *op. cit.*, p. 41). Si va con soporte *wāw* o *yā'* sin puntos entonces, o bien se cuenta 1 por la *hamza* más 6 ó 10 por los respectivos soportes (v. p. ej. *mu'min* = *m-w-'-m-n* o *bāri'* = *b-alif-r-y-'*; así en *Türk-islām...*) o bien se cuenta sólo el valor del soporte sin contar la *hamza* (cf. *al-Nafahāt al-ŷūdiyya*, v. *mu'min* = 136 -en lugar de 137-; *bāri'* = 213 -en lugar de 214-, etc.). Esta variante distingue pues dos escuelas de cómputo: en las equivalencias de los Nombres de Dios se hacen constar ambas posibilidades. En cualquier caso, puede decirse que predomina la tendencia a no contar la *hamza* en ninguna de sus

⁴ En general no se cuenta el *alif* implícito omitido en la escritura. Excepcionalmente se cuentan en la *basmala* -la fórmula bi-*smi-Llā*hi-l-Raḥmā*ni-l-Raḥīm- los tres implícitos, de otro modo la suma sería 783. V. abajo en detalle.

La regla seguida en general, no obstante, es que no se cuentan. Por ejemplo, en los casos de *alif* con *madda* que equivale fonológicamente a *alif* con *hamza* más *alif* de prolongación, únicamente se cuenta el *alif* representado gráficamente. Así *Ājir* = 1+600+200 = 801.

manifestaciones, contabilizando sólo sus soportes gráficos. Se observa en general una falta de rigor en el tratamiento variable de la *hamza* y del *alif* implícito.

2. 2. El *ab'yad* "simple"

El primer sistema es el cómputo alfabético original o "*ab'yad* simple", literalmente "pequeño" (*ṣagīr*), y es el de uso más habitual y extendido. Consiste en emplear en la suma los valores asignados a cada letra. (El uso de los restantes sistemas es más restringido).

Véanse los valores asignados a cada letra en la tabla que figura *supra*.

Ejemplos de cómputo simple:

1. *Bismi-Llāhi-l-Raḥmāni-l-Raḥīm* :

b-(alif implíc.)-s-m-l-l-(alif)-h-l-r-ḥ-m-(alif)-n-l-r-ḥ-y-m

$$2+1+60+40+30+30+1+5+30+200+8+40+1+50+30+200+8+10+40 = 786$$

(Se cuentan las letras implícitas)

2. *Lā ilāha il(l)ā-Llāh* (La duplicación de >l< en *illā* no se cuenta porque no está gráficamente representada):

l-alif-alif-l-(alif)-h-alif-l-alif-alif-l-l-(alif)-h

$30+1+1+30+(1)+5+1+30+1+1+30+30+(1)+5 = 165$ (así en *op. cit.*, pero 167 si se contaran el *alif* de prolongación implícito de *ilāha* y el *alif* de prolongación implícito de *Allāh* como se han contado en la *basmala*).

3. *Muḥam(m)ad* : $m-ḥ-m-d = 40+8+40+4 = 92$

2. 1. El *abÿad* menor

El segundo método se llama "cómputo menor" y consiste en emplear la tabla de valores que se obtiene al realizar la siguiente operación con los valores del cómputo original: al valor de la letra en *abÿad* original "simple" -siempre que sea mayor de 12- se le restan 12 unidades; al resultado -si es mayor de 12- se le vuelven a restar doce unidades, y así sucesivamente hasta que el resultado sea un número menor de 12. Este resultado será el valor asignado a la letra correspondiente en este sistema. En dos casos -letras >s< y >j<- el resultado final es cero.

Por ejemplo, las letras con valores de 1 a 10 mantienen los mismos valores porque son cifras menores que doce. A partir de la >k<, se resta: $20 - 12 = 8$, luego $k = 8$ en cómputo menor; 50 (letra >n<) $- 12 = 38$; $38 - 12 = 26$; $26 - 12 = 14$; $14 - 12 = 2$, luego $n = 2$ en cómputo menor.

2. 2. Valores del *abÿad* menor

$alif = 1$; $b = 2$; $\hat{y} = 3$; $d = 4$; $h = 5$; $w = 6$; $z = 7$; $\dot{h} = 8$; $\dot{t} = 9$; $y = 10$;
 $k = 8$; $l = 6$; $m = 4$; $n = 2$; $s = ---$; $^c (^{c}ayn) = 10$; $f = 8$; $\dot{s} = 6$; $q = 10$; r
 $= 8$; $\check{s} = 6$; $t = 4$; $\underline{t} = 2$; $j = ---$; $\underline{d} = 10$; $\dot{d} = 8$; $z = 6$; $g = 10$.

3. 1. El *abÿad* grande

El tercer cómputo se llama "*abÿad* grande" y consiste en asignar a cada letra el valor obtenido de la suma de los valores de las letras de su nombre en *abÿab* simple. Por ejemplo, la letra >b< se llama *bā'*, escrito en árabe b-alif, es decir, $2+1 = 3$ (pues la *hamza* no cuenta). La >m< se llama en árabe *mīm*, escrito m-y-m = $40+10+40 = 90$. La >g< se llama *gayn*, escrito g-y-n = $1000+10+50 = 1060$, etc.

3. 2. Valores del *abʿyad* grande

$alif = 111$; $bā' = 3$; $ʿīm = 53$; $dāl = 35$; $hā' = 6$; $wāw = 13$; $zā' = 8$; $ḥā' = 9$; $tā' = 10$; $ya' = 11$; $kāf = 101$; $lām = 71$; $mīm = 90$; $nūn = 106$; $sīn = 120$; $ʿ (ʿayn) = 130$; $fā' = 81$; $ṣād = 95$; $qāf = 181$; $rā' = 201$; $šīn = 360$; $tā' = 401$; $ṭā' = 501$; $jā' = 601$; $ḍāl = 701$; $ḍād = 805$; $zā' = 901$; $gayn = 1060$.

4. 1. El *abʿyad* mayor

Finalmente, el "*abʿyad* mayor" consiste en emplear los valores que resultan de la suma de los valores de las letras de que se compone el nombre árabe del valor numérico correspondiente a cada letra en *abʿyad* pequeño u original.

Por ejemplo, la letra >h< ($hā'$) equivale a 5 en *abʿyad* pequeño. Cinco en árabe se escribe *jamsah* ($ta' marbūṭa = >h<$ a efectos de cómputo). Así pues, $j/600+m/40+s/60+h/5 = 705$. La letra >q< vale 100. Cien en árabe se escribe *m-alif-alif-h* (*hamza* con cualquier soporte es igual a *alif* a efectos de cómputo), es decir, $40+1+1+5 = 47$.

Desde luego, ha de tenerse en cuenta que para realizar cualquiera de estos cálculos a partir de una transcripción sería preciso que tal transcripción siguiera el sistema empleado aquí.

4. 2. Valores del *abʿyad* mayor

$alif = 13$; $b = 611$; $ʿ = 1035$; $d = 278$; $h = 705$; $w = 465$; $z = 137$; $ḥ = 606$; $ṭ = 535$; $y = 575$; $k = 630$; $l = 1090$; $m = 333$; $n = 760$; $s = 520$; $ʿ (ʿayn) = 192$; $f = 651$; $ṣ = 590$; $q = 47$; $r = 502$; $š = 1077$; $t = 320$; $ṭ = 747$; $j = 512$; $ḍ = 179$; $ḍ = 653$; $z = 577$; $g = 111$.

5. Aplicaciones

Para relacionarse con el *abʿyad* es importante considerar que, en el contexto en que se emplea, el árabe es considerado en tanto que lengua de la revelación coránica, lo cual le confiere un carácter especial como soporte de contemplación. En cualquier caso, la significación de los valores simbólicos tiene, para los sufíes, carácter providencial. El *abʿyad* no es sólo un método para cifrar nombres o fechas, sino también un procedimiento hermenéutico por medio del cual, según tal criterio, pueden contemplarse en los textos las luces de significados insospechados.

Veamos un ejemplo de fecha cifrada. En uno de los versos de un poema a Ibn ʿArabī, un tal Muḥammad b. Saʿd fecha el año de su fallecimiento, el 638 de la hégira, diciendo "murió (*māta*) un Polo (*qutb^{un}*) magnánimo (*humām*)".

$māta = m + \text{alif} + t = 40 + 1 + 400 = 441$; $qutb = q + t + b = 100 + 9 + 2 = 111$; $humām = h + m + \text{alif} + m = 5 + 40 + 1 + 40 = 86$; en total $441 + 111 + 86 = 638$, año de la defunción de Ibn ʿArabī⁵. La obra de I. Yakit provee en su obra *Türk-islâm kültüründe...* un capítulo entero de ejemplos de esta clase de epitafio poético con fecha cifrada.

En el apartado llamado "La traducción de los Nombres de Dios..." damos los valores de los 99 Más Bellos Nombres de Dios en el orden de la lista de Walīd. Para obtener el valor añadido por el artículo determinado súmese 31 ($\text{alif} + l = 1 + 30$) a esta cifra. En caso de discrepancia entre los valores asignados en las obras mencionadas, damos primero el valor que figura en *Türk-islâm...* y, seguidamente, separado por una barra, el valor que figura en *al-Nafahāt al-ʿyūdiyya*. En esta última obra -sobre las prácticas de una *tarīqa naqṣbandiyya*- se especifica que los iniciados a quienes se indica que practiquen la repetición de un nombre determinado como *dikr* o ejercicio personal de rememoración tras sus oraciones rituales, han de hacerlo repitiéndolo el

⁵ Cf. *Iṣtilāḥāt*, ed. Beirut, p. 20.

número de veces equivalente a su valor numérico en sistema *abʿyad*, que es "el número correspondiente al nombre (*wafq al-ism*)" (p. 53). También se mencionan, por ejemplo, cinco fórmulas que el practicante de tal método espiritual ha de repetir 258 veces al día: número correspondiente al valor alfanumérico de una de tales fórmulas, el nombre *Rahīm*. A estas equivalencias numéricas se concede en definitiva, muy en especial en el caso de los Nombres divinos, un valor técnico. Cf. *Nafaḥāt*, pp. 53-57, donde se incluye la tabla de correspondencias numéricas de los nombres.

Entre las aplicaciones de este método alfanumérico, una de las más recurrentes en la obra de Ibn ʿArabī parece ser el empleo de un número o grupo de números para cifrar una letra o un grupo de letras que es a su vez referente simbólico de lo significado (v. p. ej. *Kašf*, 39-2). Otras aplicaciones insólitas cabe mencionar, tales como la predicción que un amigo de Ibn ʿArabī le hizo en Fez, tiempo antes de que la batalla tuviera lugar, sobre la victoria de los almohades en Alarcos, el año 591 h./1195, a la cual se habría referido Dios en la aleya que dice: "Te hemos concedido una clara victoria (C. 48:1)", donde la suma total del valor numérico de las letras de los términos 'clara victoria' (*fath^{an} mubīn^{an}*) equivale a 591, año de la victoria de Alarcos⁶.

⁶ Cf. Addas, *Quête*, pp. 163-64 y 349. Sobre esta victoria 'anunciada', v. *Fut.* III, p. 140, y IV, p. 220.

X. LISTA DE CAPÍTULOS
DEL *KITĀB AL-ʿABĀDILA*

X. LISTA DE CAPÍTULOS DEL *KITĀB AL-‘ABĀDILA*¹

1. ‘Abd Allāh b. ‘Abd Allāh b. Muḥammad² (f. 2)
2. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Raḥmān b. Ilyās (f. 2b)
3. ‘Abd Allāh b. ‘Abd Rabbi-h b. Ibrāhīm (f. 4b)
4. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Barr b. Yūnus (f. 5)
5. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Bārī’ b. ‘Īsà (f. 5b)
6. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Raḥīm b. Mūsà (f. 5b)
7. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Ḥaqq³ (f. 6)
8. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Muḥaymin b. Ismā‘īl (f. 7)
9. ‘Abd Allāh b. Ibrāhīm b. ‘Abd al-Kāfī⁴ (f. 8)
10. ‘Abd Allāh b. Idrīs b. ‘Abd al-Jāliq (f. 8b)
11. ‘Abd Allāh b. Idrīs b. ‘Abd al-Malik (f. 9)
12. ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. ‘Abd al-Wāḥid (f. 9b)
13. ‘Abd Allāh b. ‘Īsà⁵ b. ‘Abd al-Ṣamad (f. 10)
14. ‘Abd Allāh b. Dā’ūd b. ‘Abd al-Samī‘ (f. 11)
15. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-‘Alīm b. Sulaymān (f. 11b)
16. ‘Abd Allāh b. Yūsuf b. ‘Abd al-Baṣīr (f. 12b)

¹ Según el manuscrito Ayasofya 4817/ff. 1-61b, a la cual remite la numeración de folios entre paréntesis. Copista: Muḥammad b. Muḥammad al-Šarwānī. Fecha: Ramadán del año 649. En referencias a la muy deficiente edición cairota de la obra, Ibn ‘Arabī, *al-‘Abādila*, ed. ‘Abd al-Qādir Aḥmad ‘Aṭā’, Maktabat al-Qāhira, El Cairo, 1969, 224 pp., se empleará la abreviatura ‘Q’. Para una establecer una lista definitiva sería imprescindible cotejar el ms. autógrafa Yusuf Ağa 4859 Yeni/pp. 97-263, que formaba parte de la biblioteca privada de Qūnawī, m. 672 h./1263. Más referencias en RG:2. V. la lista alfabética de correspondencias de los nombres (ref. ‘ABD).

² Q añade “b. ‘Abd Allāh”.

³ Primera vez que falta el tercer elemento.

⁴ Primera inversión del orden de nombre personal a nombre de siervo (‘abd más nombre de Dios).

⁵ En Q: Yahyà.

17. °Abd Allāh b. Idrīs b. °Abd al-Nūr (f. 13)
18. °Abd Allāh b. Muḥammad b. °Abd al-Ṭayyib (f. 14)
19. °Abd Allāh b. Yūsuf b. °Abd al-Razzāq (f. 15)
20. °Abd Allāh b. °Abd al-Šakūr⁶ (f. 15b)
21. °Abd Allāh b. Ilyās b. °Abd al-Ḥayy (f. 15b)
22. °Abd Allāh b. Hārūn b. °Abd al-Wālī (f. 16)
23. °Abd Allāh b. Ya°qūb b. °Abd al-Bāqī (f. 17)
24. °Abd Allāh b. °Abd al-Mugīt b. Dū-l-Nūn (f. 17b)
25. °Abd Allāh b. Muḥammad b. °Abd al-Muḥsin (f. 18)
26. °Abd Allāh b. Idrīs b. °Abd al-Kabīr (f. 19b)
27. °Abd Allāh b. Ilyās b. °Abd al-°Alī (f. 20)
28. °Abd Allāh b. Mūsā b. °Abd al-Qādir⁷ (f. 20b)
29. °Abd Allāh b. Yūsuf b. °Abd al-°Azīz⁸ (f. 21)
30. °Abd Allāh b. Šamū'il b. °Abd al-°Yabbār (f. 21)
31. °Abd Allāh b. Dāniyāl b. °Abd al-°Ālī (f. 21b)
32. °Abd Allāh b. Ishāq b. °Abd al-Qāhir (f. 22)
33. °Abd Allāh b. Yūḥannā b. °Abd al-Ra'ūf (f. 22b)
34. °Abd Allāh b. °Abd al-Wāsi° b. Ma°tūq⁹ (f. 23b)
35. °Abd Allāh b. Yaḥyā b. °Abd al-Nāṣir (f. 24b)
36. °Abd Allāh b. Šīt b. °Abd al-°Azīm (f. 25)
37. °Abd Allāh b. Yūsuf b. °Abd al-Gamī (f. 25b)
38. °Abd Allāh b. Ādam b. °Abd al-Salām (f. 26b)

⁶ Q añade "b. Dā'ūd".

⁷ Nombre repetido como título en f. 57. El contenido, no obstante, difiere.

⁸ Q invierte el orden: b. °Abd al-°Azīz b. Yūsuf.

⁹ Como en el n°. 55. En Q: Ma°rūf.

39. °Abd Allāh b. Muḥammad b. °Abd al-Ḥamīd¹⁰ (f. 27).
40. °Abd Allāh b. Jidr b. °Abd al-Wahhāb (f. 27b)
41. °Abd Allāh b. Šāliḥ b. °Abd al-Maʿyīd¹¹ (f. 28)
42. °Abd Allāh b. Alyasa° b. °Abd al-Gafūr (f. 28b)
43. °Abd Allāh b. Ibrāhīm b. °Abd al-Ḥalīm¹² (f. 29)
44. °Abd Allāh b. Dāʿūd b. °Abd al-Gaffār (f. 29b)
45. °Abd Allāh b. Lūṭ b. °Abd al-Qāʿim (f. 30b)
46. °Abd Allāh b. ʿYirʿīs b. °Abd al-Šahīd (f. 31)
47. °Abd Allāh b. Zakariyyā b. °Abd al-Laṭīf (f. 31b)
48. °Abd Allāh b. Mūsā b. °Abd al-Qawī (f. 32b)
49. °Abd Allāh b. Dāʿūd b. °Abd al-Wadūd (f. 33)
50. °Abd Allāh b. Muḥammad b. °Abd al-Šādiq (f. 33b)
51. °Abd Allāh b. Ayyūb b. °Abd al-Quddūs¹³ (f. 34)
52. °Abd Allāh b. Alyasa° b. °Abd al-Salām (f. 34b)
- 53. °Abd Allāh b. Muʿmin b. °Abd al-Muʿmin¹⁴ (f. 35)**
54. °Abd Allāh b. ʿYābir b. °Abd al-Mutakabbir (f. 35b)
55. °Abd Allāh b. Maʿtūq b. °Abd al-Bāriʾ (f. 36)
56. °Abd Allāh b. Ādam b. Muṣawwir¹⁵ (f. 36)

¹⁰ Dos nombres de raíz *h-m-d*.

¹¹ En Q: b. °Abd al-Ḥamūd.

¹² En Q: °Abd al-Ḥakīm.

¹³ Sirvan como ejemplo de relaciones las establecidas en estos cuatro últimos nombres: Moisés-fuerza; David-amor; Muḥammad-revelación verídica; Job-santidad, etc.

¹⁴ Esta repetición se explica en la primera sentencia: *man kāna °abd al-Muʿmin fa-huwa °abd nafsahu*. Falta en Q. La omisión de un nombre completo en la edición cairota se indica con negrita.

¹⁵ En Q: b. °Abd al-Šamad.

57. °Abd Allāh b. Ilyās b. °Abd al-Gaffār¹⁶ (f. 36b)
 58. °Abd Allāh b. Nāṣir b. °Abd al-Qaḥḥār (f. 36b)
 59. °Abd Allāh b. Mawḥūb b. °Abd al-Wāḥib¹⁷ (f. 37)
 60. °Abd Allāh b. Jālīd b. °Abd al-Karīm (f. 37b)¹⁸
 61. °Abd Allāh b. Sulaymān b. °Abd al-Ŷawād (f. 37b)
 62. °Abd Allāh b. Muḥammad b. °Abd al-Sajī (f. 38)
 63. °Abd Allāh b. °Ubayd¹⁹ Allāh b. °Abd al-Fattāḥ (f. 38b)
 64. °Abd Allāh b. Ismāʿīl b. °Abd al-Qābiḍ (f. 39)
 65. °Abd Allāh b. Ilyās b. °Abd al-Bāsiṭ (f. 39)²⁰
 66. °Abd Allāh b. ʿĪsā b. °Abd al-Raṭī (f. 39b)
 67. °Abd Allāh b. Yahyā b. °Abd al-Jāfiḍ (f. 40)
 68. °Abd Allāh b. Šīl b. °Abd al-Muʿizz (f. 40)
69. °Abd Allāh b. Sārūḥ b. °Abd al-Ḥakam²¹ (f. 40b)
 70. °Abd Allāh b. Ŷalīl²² b. °Abd al-Jabīr (f. 41)
 71. °Abd Allāh b. Šālīḥ b. °Abd al-Ḥafīz (f. 41b)
72. °Abd Allāh b. (°U)zayr²³ b. °Abd al-Muqīt (f. 41b)
 73. °Abd Allāh b. Iṣḥāq b. °Abd al-Ḥasīb (f. 42b)

¹⁶ Falta en Q.

¹⁷ Dos nombres de raíz *w-h-b*.

¹⁸ Véanse sobre este nombre, D. Gril, *Le Livre de l'Arbre...*, p. 23, n15; y *Fuṣūṣ*, p. 213, "Faṣṣ ḥikma ṣamadiyya fī kalima jāliḍiyya".

¹⁹ En índice de Q: °abd.

²⁰ Como en otros casos, este nombre parece formar pareja de contrarios con el anterior.

²¹ Falta en Q.

²² En Q: Šākir. En el ms. se lee *ḥalīl* sin punto diacrítico; también podría ser *Jalīl*, aunque por el repetido empleo del término *ṭayālī* en el texto correspondiente *Ŷalīl* resulta más probable.

²³ Nombre ilegible en el ms. Todo el nombre falta en Q.

74. °Abd Allāh b. Kāmil b. °Abd al-Ŷalīl (f. 43b)
75. °Abd Allāh b. Šākir b. °Abd al-Raqīb²⁴ (f. 43b)
76. °Abd Allāh b. Alyasa° b. °Abd al-Muŷīb²⁵ (f. 44)
77. °Abd Allāh b. Ayyūb b. °Abd al-Bā°iḷ (f. 44b)
78. °Abd Allāh b. °Isà b. °Abd al-Wāriṭ (f. 45)
79. °Abd Allāh b. Ilyās b. °Abd al-Šahīd (f. 45b)
80. °Abd Allāh b. Aḥmad b. °Abd al-Ḥaqq (f. 46)
81. °Abd Allāh b. Muḥammad b. °Abd al-Wakīl (f. 46b)
- 82. °Abd Allāh b. al-Mutawakkil b. °Abd al-Matīn²⁶ (f. 47)**
83. °Abd Allāh b. Ibrāhīm b. °Abd al-Walī²⁷ (f. 47)
84. °Abd Allāh b. Ismā°īl b. °Abd al-Muḥṣī²⁸ (f. 47b)
85. °Abd Allāh b. Ibrāhīm b. °Abd al-Mubdi° (f. 48)
86. °Abd Allāh b. Sulaymān²⁹ b. °Abd al-Mu°īd (f. 48b)
87. °Abd Allāh b. Yūsuf b. °Abd al-Muḥyī (f. 49)
88. °Abd Allāh b. Ya°qūb b. °Abd al-Mumīt (f. 49b)
89. °Abd Allāh b. Ibrāhīm b. °Abd al-Qayyūm (f. 50)
90. °Abd Allāh b. Dā°ūd b. al-Muqṣiṭ (f. 50b)
91. °Abd Allāh b. Sulaymān b. °Abd al-Mugnī (f. 51)
92. °Abd Allāh b. Hārūn b. °Abd al-Badī° (f. 51)

²⁴ En Q: b. °Abd al-Raḥīm.

²⁵ Traducido en nuestro estudio sobre el nombre al-Muŷīb. V.

²⁶ Falta en Q.

²⁷ En Q: b. °Abd al-Walī.

²⁸ Sobre la noción de *iḥṣā°*.

²⁹ En Q: Salīm.

93. °Abd Allāh b. Zakariyyā b. °Abd al-Dārr³⁰ (f. 51b)
94. °Abd Allāh b. Ismā'īl b. °Abd al-Nāfi' ³¹ (f. 52)
95. °Abd Allāh b. Alyasa° b. °Abd al-Hādī (f. 52)
96. °Abd Allāh b. Dā'ūd b. °Abd al-Mu'ī (f. 52b)
97. °Abd Allāh b. Šābir³² b. °Abd al-Māni° (f. 53)
- 98. °Abd Allāh b. Ya°qūb b. °Abd al-Rašīd³³ (f. 53b)**
99. °Abd Allāh b. Mūsà b. °Abd al-Šabūr (f. 54)
100. °Abd Allāh b. °Abd Allāh b. °Abd al-Muṣawwir (f. 54b)
- 101. °Abd Allāh b. °Abd al-Raḥīm b. °Abd al-Muḥsān³⁴ (f. 55b)**
- 102. °Abd Allāh b. Qāsim b. °Abd al-Wārit (f. 55b)**
- 103. °Abd Allāh b. Īsà b. °Abd al-Mugī (f. 56)**
- 104. °Abd Allāh b. Yūsuf b. °Abd al-Wāhid (f. 56b)**
- 105. °Abd Allāh b. Mūsà b. °Abd al-Qādir³⁵ (f. 57)**
- 106. °Abd Allāh b. Yūnus b. °Abd al-Muqtadir (f. 57)**
- 107. °Abd Allāh b. Lūṭ b. °Abd al-Muqaddim (f. 57b)**
- 108. °Abd Allāh b. Ibrāhīm b. °Abd al-Mu'ajjir (f. 58)**
- 109. °Abd Allāh b. Ishāq b. °Abd al-Awwal (f. 58)**

³⁰ En Q: b. °Abd al-Gaffār.

³¹ Otra pareja, con el anterior, de nombres contrarios.

³² Sobre Ayyūb (Job) y la paciencia; luego sobre la noción de *man°*.

³³ Sobre las nociones de *rušd* y *hudà*. Falta en Q.

³⁴ El nombre *Muḥsān* se repite y define en este capítulo. El nombre figura en la lista de Ibn Ḥazm (nº. 73). Guimaret no lo menciona en el comentario al nombre *Muḥsin*, cf. *Noms*, pp. 387-88, ni en el resto de su ensayo. Faltan en Q todos los nombres desde éste hasta el 115 inclusive.

³⁵ El mismo nombre se repite en f. 20b, pero el contenido, como ya se ha comentado, es distinto. Esta es el único caso de repetición.

110. ‘Abd Allāh b. Sinān b. ‘Abd al-Ājir (f. 59)³⁶
 111. ‘Abd Allāh b. Šīt b. ‘Abd al-Zāhir (f. 59)
 112. ‘Abd Allāh b. Hibat Allāh b. ‘Abd al-Bāṭin³⁷ (f. 59)
 113. ‘Abd Allāh b. Zakariyyā b. ‘Abd al-Muta‘ālī (f. 59b)
 114. ‘Abd Allāh b. Dā’ūd b. ‘Abd al-Tawwāb (f. 60)
 115. ‘Abd Allāh b. Asbāt b. ‘Abd al-Muntaqim (f. 60b)
 116. ‘Abd Allāh b. Yūšū‘ b. ‘Abd al-‘Ālī al-Muta‘ālī³⁸ (f. 60b)
 117. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abd al-Dahr³⁹ (f. 61)

³⁶ Pareja con el anterior. Véase D. Gril, *Le Livre de l'Arbre*, pp. 22-25, sobre Ibn Sinān, como referido quizás a sí mismo en tanto que Sello de la santidad y, por tanto, último (*ājir*) del ciclo.

³⁷ Empareja con el anterior.

³⁸ Única ocasión en que se emplea un nombre compuesto.

³⁹ Único caso en que, aparte del permanente ‘Abd Allāh, aparecen dos nombres de siervo compuestos (‘abd + nombre divino).

En la edición cairota⁴⁰ faltan pues los nombres 53, 57, 69, 72, 82, 98 y 101-115 destacados en negrita. Así pues la obra no se reduce a los 96 capítulos que figuran en la edición, ni a los 114 que M. Chodkiewicz suponía en correspondencia con las 114 azoras coránicas⁴¹, sino que consta en total de introducción y 117 capítulos. Sirva esta muestra de las lagunas y deficiencias de tal edición como prueba suficiente de la necesidad de llevar a cabo una edición crítica de este originalísimo tratado.

Tras la consulta del manuscrito Ayasofya considero que puede descartarse la hipótesis "d'une 'grille de lecture' coranique" propuesta por Chodkiewicz⁴². Si hay alguna clave de lectura coránica del texto no es, en cualquier caso, la correspondencia ordenada de capítulos y azoras coránicas. El texto no parece seguir un programa lineal, ni un orden temático estricto. Su ordenación más parece responder a una compleja red de alusiones e interrelaciones simbólicas, fruto de la inspiración, que a una estructura esquemática.

En cierto sentido éste puede considerarse un tratado sobre los nombres divinos o, más específicamente, sobre la adopción de sus rasgos por parte del siervo. Cada 'Abd Allāh representa en definitiva una modalidad espiritual simbolizada por la asociación de un Nombre divino y el nombre de un profeta o *walī*. Además de constituir una excelente síntesis de las doctrinas akbaríes, la obra es de suma importancia para el estudio de los Nombres divinos y para el estudio del significado de las modalidades espirituales representadas por los nombres de los profetas. La lista que hemos presentado permite establecer a qué Nombres divinos está asociado cada nombre personal prototípico y viceversa.

⁴⁰ Cf. *supra* nota 1.

⁴¹ Cf. Chodkiewicz, *Océan*, p. 108, donde, por otra parte, habría de decir 'noventa y seis' en lugar de 'cien', pues la edición cairota sólo consta de 96 nombres.

⁴² Cf. *Ibid*, p. 108. A menos que el autógrafo -v. nota 1- cuente con tres capítulos menos que la copia consultada, lo cual resulta sumamente improbable.

PABLO BENEITO ARIAS

LOS NOMBRES DE DIOS

EN LA OBRA

DE MUḤYĪ-L-DĪN IBN AL-ʿARABĪ

TESIS DOCTORAL

- II -

DIRIGIDA POR LA DR^a. M^a. JESUS VIGUERA

DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS ARABES E ISLAMICOS

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

- 1996 -

**كتاب كشف المعنى
عن سرّ أسماء الله الحسنى**

**للشيخ الأكبر
محيي الدين ابن العربي**

تحقيق

(استهلال)

[C89b] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي خلّع على عباده أهل
العناية أسماء الحسنى ليحلّهم بذلك
المجلى الأشرف الأسنى ، فخرج من عرج
بها ممّن اصطفى ، سما¹ بعبادته إلى
«قَاب قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى»² ، فعاشوا
لذلك القرب الإلهي العيش الأهنى
واصطنعهم لنفسه³ ، ثمّ قال لهم : «لتعلموا
أنّه من كان ممّن لا يجوز أن يأخذ عن
أحد إلّا عتّا» . فمنهم المستريح في
معراجهِ وإن لم يتنبّى ، ومنهم المكابد في
إسرائهِ والمعنى ولا يبالي ما لقي من
المشقات إذا حصّل المعنى ، فمنهم من
اتّخذهُ صفياً ونجياً وحبیباً وخذناً ،
والكلّ بسابق العناية سادات أهل أمانه

أَمْنَا ، وهنالك يتميّز الواقف مع الروح
 الإلهي والواقف مع من كان «مِنْ مَنِّي
 يُمْنِي»⁴ - فما ثمة إلا قبضتان : قبضة
 يسار يُسْرَى وقبضة يمين يُمْنَى - ليتّصف
 بالقوة عند الإلقاء لعلمه أنّه من حصل ذلك
 فقد بلغ المني ، وكان الحق يقول له في
 سرّه بلسان الحال : «ما كان ذلك إلا
 بنا» ، وقرّر في صدور عباده أنّ الحضرة
 الإلهية جامعة للنعت العليّ الأعلى والنعت
 الدنيّ الأدنى .

أحمدّه حمد من قال بالهو ولم يقل
 بالآنا ، وكان لما يُلقَى إليه وفيه نعم
 الحافظ والآنا ، وأصلي على رسوله
 المصطفى الذي لم يزل بالقرآن يتغنّى ،
 صلى الله عليه ما اتّصل الحرف بالحرف
 والمعنى بالمعنى ، وما اتّحدت المعاني
 كلمة [C90a] اللفظ⁵ معنى .

أما بعد ، فأقول بعد الحمد والصلاة
وما حبانا به من جزيل الصلوات، اعتصاماً
بالله وملاذا ، «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا
وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنَّ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ
جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ»⁷. فكان ممّا جاء
به الرسول الكريم من العليّ الحكيم في
الكتاب المنزّل الذي هو القرآن العظيم :
«يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا
يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَٰلِكَ
خَيْرٌ»⁸ .

فالضروريّ من اللباس الظاهر ما يستر
السوءات وهو لباس التقوى من الوقاية ،
والريش ما يزيد على ذلك ممّا يقع به
الزينة التي هي زينة الله التي أخرجها⁹
لعباده من خزائن غيوبه وجعلها خالصةً
للمؤمنين في الحياة الدنيا ، ويوم
القيامة فلا يحاسبوا¹⁰ عليها ، وإذا
لبسوها وتزيّنوا بها من غير هذه النية ولا
هذا الحضور ولبسوها فخراء وخيلاء فتلك

زينة الحياة الدنيا ؛ والثوب واحد
ويختلف الحكم عليه باختلاف المقاصد¹¹.
ثم أنزل في قلوب العباد لباس التقوى
وهو خير لباس وهو على صورة لباس
الظاهر سواءً . فمنه لباس ضروري يوارى
سوءات الباطل وهو تقوى¹² المحارم
مطلقاً ، ومنه ما هو مثل الريش في
الظاهر وهو لباس مكارم الأخلاق مثل
نوافل العبادات كالصفح والصلاح ، وإن
كان الشارع قد أباح لك أخذ حقك ولكن
تركه ممّا يتزيّن به الرجل في باطنه فهو
زينة الله في الباطن وهو كلّ لباس باطن
يريك الشروع إليه فقد تحقّق لباس الباطن
. [C90b]

-
- 1 . سمى C.
 - 2 C. 53: 9.
 - 3 En el ms. C, la expresión **واصطنعهم لنفسه**, debido seguramente a un error del copista, no aparece aquí sino más arriba, a continuación de **عبادته** y antes de **إلى قاب**.
 - 4 C. 75: 37.
 - 5 C. الالافط .
 - 6 C. الصلوة .
 - 7 C. 7: 43.
 - 8 C. 7: 26.
 - 9 C. اخرج .
 - 10 C. تحاسبوا .
 - 11 C. المعاصد .
 - 12 C. تعوي .

(مقدمة)

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ
فَادْعُوهُ بِهَا»¹ ، فهذا دليل على أنه
سبحانه قد عيّنها² لنا في كتابه وعلى
لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ، «وهي
تسعة وتسعون» كما صَحَّ في الخبر ،
ولكن ما وصلنا إلى³ تعيينها⁴ على
الجملة من طريق⁵ صحيح⁶ . وأسماء⁷ الحق
تعالى⁸ على قسمين : منها ما علّمها إيانا⁹
ومنها ما استأثر بها في علم غيبه¹⁰ فلم
يعلمها أحد¹¹ من خلقه ، وقد ورد هذا
في الصحيح .

والأسماء¹² التي علّمها إيانا¹³ على
قسمين : أسماء تجري مجرى الأعلام

كاسمه الله¹⁴ ، وأسماء تجري مجرى
 النعوت . والأسماء التي تجري مجرى
 النعوت على قسمين : أسماء تدلّ على
 صفات تنزيه¹⁵ ، وأسماء تدلّ على صفات
 أفعال¹⁶.

والأسماء¹⁷ الإلهية على قسمين :
 أسماء استأثر بها سبحانه¹⁸ في علمه دون
 خلقه¹⁹ ، وأسماء علمها عباده . والأسماء
 التي علمها عباده²⁰ قسمان : قسم تعرفه²¹
 عامة عباده وهي [B2a] التي بأيدي أكثر
 الناس ، وقسم لا يعرفه إلا الخواص²² من
 عباده كالاسم الأعظم ومجموع أسماء²³
 الإحصاء²⁴ وشبه ذلك وغيره .

فالأسماء التي علمها عباده قد أظهر
 الله²⁵ أعيانها وأحكامها ، والأسماء التي
 استأثر بها²⁶ دون خلقه أخفى أعيانها
 وأظهر²⁷ أحكامها في التجليات حيث
 كانت ، وإليها²⁸ الإشارة من الشارع
 بالتحول والتبدل الإلهي في الصور²⁹ في

التجلي³⁰ في القيامة³¹ على ما ذكره [I2a] مسلم . والناس في هذه التجليات على قسمين : طائفة تعرف³² [Y2a] أن هذه التجليات عن هذه الأسماء ، وطائفة لا تعرف³³ .

وللعبد³⁴ بأسماء الحق تعالى³⁵ تعلق وتحقق وتخلق : فالتعلق [C91a] افتقارك إليها مطلقاً من حيث ما هي دالة على الذات ؛ والتحقق معرفة معانيها بالنسبة إليه سبحانه³⁶ وبالنسبة³⁷ إليك ؛ والتخلق أن تُنسب إليك³⁸ على ما يليق بك كما تُنسب إليه³⁹ سبحانه على ما يليق به . فجميع أسمائه سبحانه⁴⁰ يمكن تحققها والتخلق بها إلا الاسم الله عند من يجريه مجرى العلميّة فيقول إنه للتعلق خاصّة إذ⁴¹ كان مدلوله الذات ، كما قلنا بمجموع مراتب [E10a] الألوهيّة .

وأسماء⁴² الحق تعالى⁴³ القديمة التي يذكر بها نفسه من كونه متكلماً لا تتصف⁴⁴

بالاشتقاق ولا بالتقدّم ولا بالتأخر⁴⁵ ،
وهي⁴⁶ غير مكيفة⁴⁷ ولا محدودة . وأما
الأسماء التي بأيدينا التي ندعوه بها فهي
على الحقيقة أسماء تلك الأسماء⁴⁸ ،
وفيها يمكن الاشتقاق من أسماء المعاني
لا من المعاني ، وقد يُحتمل أن تكون⁴⁹
أسماء المعاني مشتقة من هذه الأسماء
التي هي أسماء الأسماء ؛ وهذه⁵⁰ الأسماء
التي بأيدينا هي التي تطلب⁵¹ المعاني
بحكم⁵² الدلالة ، لا الأسماء⁵³ القديمة .
فمن قال إنّ الاسم [F69a] غير المسمّى
أراد هذه⁵⁴ ، أعني أسماء الأسماء ، فإنّها
ألفاظ وألقاب⁵⁵ ؛ ومن قال⁵⁶ إنّ⁵⁷ الاسم
هو المسمّى أراد الأسماء القديمة ، إذ⁵⁸
الوحدانية هناك من جميع الوجوه فلا
تعداد .

-
- 1 Y omite الحسنى . C. 7: 180.
 - 2 I: عينه .
 - 3 E: ما وصل اليها .
 - 4 I e Y: تعينها (Y s. p.). B, F e Y añaden بل .
 - 5 C: بطريق .
 - 6 B y F: صحيحة .
 - 7 Así en C. F: وقال المصنف اسما . E: وقال اسماؤه .
B, I e Y: وقال اسما .
 - 8 I omite تعالى . C: تع .
 - 9 B, F e I: لنا .
 - 10 Y: الغيبه .
 - 11 C: فلم يعلمها أحدا .
 - 12 Así en C. I antepone قال .
Los demás mss. : وقال الأسماء .
 - 13 Así en E. En los demás mss. : علمنا إياها .
 - 14 C añade تع .
 - 15 C: التنزيه .
 - 16 C: الافعال .
 - 17 Así en C. En los demás mss. : وقال الأسماء .
 - 18 C omite سبحانه .
 - 19 Y omite خلقه .
 - 20 E omite التي علمها عباده .
 - 21 Así en I. F: s. p.
En los demás mss. : يعرفه .
 - 22 Así C e Y. B, E, F e I: الخاص .

-
- 23 F e I: الاسما .
- 24 Y: الاحصى .
- 25 C omite الله . F: اطهر الله . E añade تعالى .
- 26 C: استاثرها .
- 27 F: اطهر .
- 28 C, I e Y: واليه .
- 29 F: الصورة .
- 30 F: المتجلي .
- 31 Así en B. En los demás mss. : القيمة .
- 32 C: يعرف .
- 33 C: يعرف .
- 34 Así en C. En los demás mss. : وقال للعبد .
- 35 E omite تعالى .
- 36 E omite إليه . F omite سبحانه .
- 37 C: والنسبة .
- 38 B, F e I: أن تقوم فيها .
- 39 F: كما تقوم فيها . En el margen de C (f. 91a) hay una corrección o lectura alternativa de su texto:
 أن تقوم فيها على ما يليق بك كما يقوم فيها سبحانه
 على ما يليق به .
- 40 B omite سبحانه .
- 41 I e Y: اذا .
- 42 Así en C. En los demás mss. : وقال أسماء .
- 43 C omite تعالى .
- 44 C, I e Y: يتصف . F: s. p.
- 45 Así en E. Los demás mss. : ولا بالتقدم والتأخر .
- 46 Así en E. En los demás mss. se omite وهي .

47 F: متكيفه .

48 En el margen del ms. E (f. 10a) figura el siguiente comentario:

قال الشيخ قدس سره في باب منه ، لا من الفتوحات :
 «اعلم أن هذه الأسماء الإلهية التي بأيدينا هي أسماء
 الأسماء الإلهية التي سمى بها نفسه من كونه متكلمًا .
 فنضع الشرح الذي كنّا نوضح به مدلول تلك الأسماء على
 هذه الأسماء التي بأيدينا وهي المسمى بها من حيث
 المظاهر ومن حيث كلامه ، وكلامه علمه وعلمه ذاته ،
 فهو مسمى بها من حيث ذاته . والنسب لا تُعقل للموصوف
 بالأحادية من جميع الوجوه ، إذن فلا تُعقل إلا بأنّ التعقل
 النسب ، ولا تُعقل النسب (إلا) بأنّ تُعقل المظاهر المعبر
 عنها بالعالم . فالنسب على هذا تحدث بحدوث المظاهر ،
 لأنّ المظاهر من حيث هي أعيان لا تحدث ومن حيث هي
 مظاهر (فهي) حادثة ؛ فالنسب حادثة والأسماء تابعة لها
 ولا وجود لها مع كونها معتدلة الحكم » .

49 E, I e Y: يكون . F: s. p.

50 I: فهذه .

51 I: يطلب .

52 I omite المعاني بحكم

53 C: لا الأسماء en lugar de الاسماء .

54 E y F: هذا .

55 En Y, bajo la palabra ألقاب se lee, en letra más pequeña, la palabra محدثة .

56 I, F e Y: اراد .

57 B y F omiten إنّ .

58 E: لأنّ .

معرفة [B2b] الأسماء الإلهية

على طريق التعلق والتحقق والتخلق

(١) الاسم الله :

[12b] من¹ رأى أن هذه اللفظة² ، لفظة الله³ ، بمنزلة الاسم العلم واحتجّ بأنها⁴ تنعت⁵ ولا يُنعت بها منع من التخلّق بها إذ التخلّق اكتساب النعوت⁶ ؛ ومن رأى أنها⁷ اسم [C91b] لمجموع الصفات الإلهية⁸ جَوَزَ التخلّق بها كسائر الأسماء الإلهية .

التعلق⁹ بهذا الاسم افتقارك إليه من حيث الجمع ممّا يجوز أن تكون¹⁰ عليه على الحدّ المشروع من غير [Y2b] تخصيص شيء بعينه .

التحقّق بهذا الاسم معرفة ما يجب لمدلّول هذا الاسم وما يستحيل وما يجوز على وجه من يقول إنّ ثمّ إمكاناً بالنظر إليه سبحانه¹¹ ؛ ومن التحقّق بهذا الاسم¹² أيضاً معرفة ما يُنسب إلينا من هذا

المجموع الذي يدلّ عليه هذا الاسم على¹³
الوجه اللائق بنا .

التخلق بهذا الاسم أن تقوم¹⁴ في
جمعيتك¹⁵ بمجموع¹⁶ مدلول هذا الاسم من
حيث الأسماء التي لا تُعرَف ومن حيث
الأسماء التي تُعرَف¹⁷ ، فتكون في العالم
مجهول النعت والوصف بوجه ، وتكون¹⁸
مؤثراً في العالم بأسره بوجه ، وغير
العالم بنسبة¹⁹ خاصّة : « ادْعُونِي أَسْتَجِبْ
لَكُمْ »²⁰ ولكن لا تُطلق²¹ ، وتكون²²
مقصوداً للعالم بوجه . فمن حصل هذه
المراتب فقد تخلّق بالاسم الله²³ ، لا من
حيث علّميّته بل من حيث²⁴ مفهوم ما
يتّصف به مدلوله لكونه ينعت .

وكما²⁵ يستحيل أن²⁶ يدعى بهذا الاسم
مطلقاً من غير تقييد بحال من الأحوال
وإن لم يظهر في النطق ، كذلك يستحيل
أن²⁷ يُقصد²⁸ التخلّق بهذا الاسم مطلقاً من
غير تقييد بحال من الأحوال وإن لم²⁹

يظهر في نطق القاصد ، ولكن من شرط
 [E10b] المتخلق به³⁰ معرفة حال القاصد³¹
 على التعيين وإلا فما تخلق به³².

-
- 1 . وقال من : . Así en C. Los otros mss.
 - 2 . اللفظة C, E, I e Y omiten .
 - 3 . F omite لفظة . C omite الله .
 - 4 . بها: B.
 - 5 . ينعت: I.
 - 6 . لا الذات عن النعت Y anota sobre la expresión
 - 7 . أنها: I omite .
 - 8 . Y omite el resto de la frase, pero añade en el
 margen el siguiente comentario:
 لأنه دال على الذات الجامعة الصفات الإلهية كلها
 - 9 . التعلق: E omite .
 - 10 . Así en E. Los demás: يكون .

-
- 11 C añade وتع .
 - 12 Así en E. Los demás mss. omiten بهذا الاسم .
 - 13 B: وعلى .
 - 14 E: يقوم .
 - 15 C: بجمعيتك .
 - 16 I: مجموع .
 - 17 B omite ومن حيث الأسماء التي تعرف .
 - 18 C: يكون .
 - 19 B: نسبه . Y: بنسبه .
 - 20 C. 40: 60.
 - 21 Así en Y. Los demás mss. : يطلق .
 - 22 C e I: ويكون . F e Y: s. p.
 - 23 B omite الله .
 - 24 Así en B y E. Los demás mss. omiten حيث .
 - 25 Así en C. Los demás mss. : وقال كما .
 - 26 F omite desde aquí hasta la siguiente nota.
 - 27 Aquí acaba la omisión de F.
 - 28 B y C añaden المتخلق .
 - 29 F añade يكن .
 - 30 Y omite به .
 - 31 C añade به .
 - 32 F omite به .

(٢) الاسم الرحمن :

التعلق : [I3a] افتقارك إلى هذا الاسم في تحصيل الاسم الذي يجهله منك عالم الخلق دون عالم الأمر .

التحقق : هذا^١ الاسم يجري في الدلالة مجرى الأسماء الأعلام كاسمه الله [B3a/C92a] فينعت ولا يُنعت به . قالوا : «وَمَا الرَّحْمَنُ»^٢ ؟ فأنكروه ، فلو كانت هذه اللفظة من كلامهم بطريق الاشتقاق ما أنكروها ، ولو كانت معلومة عندهم مثل الاسم الله ما أنكروها أيضاً . قيل لهم «اعْبُدُوا اللَّهَ»^٣ فلم يقولوا «وما الله» ؟ بل قالوا في حق^٤ الشركاء «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى»^٥ فهذا أجريناه^٦ مجرى الأعلام وإن كان يطلبه الاشتقاق [Y3a] من الاسم^٧ «الرحمة» ، فما عرفت^٨ العرب هذه اللفظة بالالف واللام ولكن قد نُقل^٩ مضافاً في «رحمن»^{١٠} اليمامة ، فلا

أدري هل كان له¹¹ هذا [F69b] الاسم بعد أن جاء النبي صلى الله عليه وسلم باسم الرحمن أو قبل ذلك .

فالذي يمنع وجوده بالالف واللام ، فإن قيل في كتاب سليمان إلى بلقيس «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»¹² . قلنا : قد¹³ وقع التعريف على المعنى ولا ننكره ، وكلامنا إنما هو في لفظة الرحمن باللسان¹⁴ العربي . ولما كتب النبي صلى الله عليه وسلم الكتاب¹⁵ بينه وبين المشركين كتب «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» ، قال المشركون : «ما نعرف الرحمن» ، وإنما كانوا يكتبون باسمك¹⁶ اللهم . ومما يؤيد إجراءه مجرى الأسماء الأعلام قوله تعالى : «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى»¹⁷ فجعل مدلول اسم الله مدلول [I3b] اسم الرحمن ولهذا قال «فله» ولم يقل «فلهما» .

ونسبة العبد من هذا الاسم في التحقق
نسبته في الاسم¹⁸ «الله» وقد تقدّم الكلام
فيه ، فتحقق العبد من هذا الاسم الذي
يفارق به الاسم الله¹⁹ أن يكون له اسم من
طريق وجه الحق ممّا بينه وبين ربه لا
يطلع عليه غير الله تعالى حتى لو ظهر
وقع الإنكار عليه كما وقع على الاسم
الرحمن [C92b] .

قيل لبعض العارفين : كم الأبدال؟
قال : أربعون نفساً . قيل له : لِمَ لا
تقول أربعون²⁰ رجلاً؟ قال : قد يكون
فيهم النساء . «كلّهم²¹ ينكر بعضهم علي
بعض» يشير إلى هذا²² الاسم الخاص
الذي بين كلّ واحد منهم وبين ربه
[B3b] إذا ظهر لصاحبه ، ومنه ظهور
الخضر لموسى عليهما السلام بما أنكر²³
عليه .

التخلق بهذا الاسم كالتخلق بالاسم الله على السواء، وقد تقدّم في الاسم الله غير أنّ هذا الاسم لما كان فيه²⁴ رائحة من الاشتقاق لا يجري مجرى الاسم الله²⁵ الذي ليس بمشتقّ، فلهذا الاسم الرحمة العامة، وهي رحمة الإيجاد²⁶، وهو قوله تعالى: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ²⁷ [E11a] كُلَّ شَيْءٍ»²⁸ فعمّ²⁹ [Y3b] ومن هذه الرحمة العامة الرحمة التي تتعاطف³⁰ بها الموجودات بعضها على بعض في كلّ حين³¹ وبها يرحم كلّ موجود نفسه . وقوله تعالى³² «فَسَأَكْتُبُهَا»³³ يأتي في الاسم الرحيم، وهذه مسألة خلاف بيننا وبين المعتزلة. فمن التخلق أن تكون³⁴ رحمة العبد لجميع³⁵ ما سوى الله³⁶ من غير تمييز ولا تفريق بوجه يقتضي له³⁷ العموم من غير أن تتعلق³⁸ به مذمة شرعية . قال إبراهيم عليه السلام : «تعلمت الكرم من ربّي» والله الموفق للسداد³⁹.

-
- 1 Así en C, E, I e Y: قال هذا . B y F: وقال هذا .
 - 2 C. 25: 60.
 - 3 Cf. C. 7: 59/65/73/85 y 11: 50/61/84 entre otras aleyas.
 - 4 C omite حقّ .
 - 5 C. 39: 3. B, E, F e Y omiten زلفى .
 - 6 C e Y: اجرينا .
 - 7 Así en E. En los demás mss. : من اسم .
 - 8 B: عرف .
 - 9 E: ولكن يقال .
 - 10 En B y F escrito الرحمان .
 - 11 En I se invierten los términos: هل له كان .
 - 12 C. 27: 30.
 - 13 Así en C. Los demás mss. omiten قد .
 - 14 I: بلسان .
 - 15 Y omite الكتاب .
 - 16 E antepone : و وباسمك .
 - 17 C. 17: 110.
 - 18 B: في اسم .
 - 19 C e I omiten الله .
 - 20 F: اربعين .
 - 21 B y F omiten كلهم .
 - 22 E omite هذا .
 - 23 B: بما أنكره . I: مما أنكر . C y F: بما أنكره .

-
- 24 . لما ان كان فيه : Y . لما ان فيه : F, I e B, E y C Así .
- 25 En Y se lee وان en lugar de الله .
- 26 I omite وهي رحمة لإيجاد .
- 27 F: وسعت رحمتي .
- 28 C. 7: 156.
- 29 E omite فعمّ .
- 30 I: يتعاطف .
- 31 Así en C. Los demás mss. : حيّ .
- 32 C: تع . Los demás mss. omiten تعالى .
- 33 C. 7: 156.
- 34 C, E, I e Y: يكون .
- 35 Y: بجميع .
- 36 E añade تعالى .
- 37 C, F e I: لها .
- 38 E, I e Y: يتعلق .
- 39 Así en C. Los demás mss. omiten
والله الموفق للسداد

(٣) الاسم الرحيم :

التعلق : افتقارك إلى هذا الاسم في
تحصيل الرحمة [I4a] الخاصة التي هي
سعادة الأبد .

التحقق : الذات تقتضي^١ أن يكون
في الوجود^٢ بلاء^٣ وعافية ، فليس^٤ رفع
المنتقم بأولى من رفع المنعم ، فتفطن .
هذا الاسم هو المتعلق بكل خير ليس^٥
في طيّه ضرر وبكل^٦ ضرر^٧ في طيّه خير .
ويمكن^٨ أن يكون له « فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ
يَتَّقُونَ »^٩ فجعلها مقيدة^{١٠} بعد الإطلاق
[F70a] العام، ونسبتها للعبد على هذا الحد .

التخلق : رحمة العبد [C93a] بكل من^{١١}
أمره الحق أن يرحمه . « وَلَا تَأْخُذْكُمْ
بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ »^{١٢} . « كَانَ عَلَيْهِ^{١٣}
السلام^{١٤} إذا غضب الله^{١٥} لا يقوم لغضبه
شيء » ، وفي الصحيح « إِنَّ اللَّهَ^{١٦} يغضب
يوم القيامة^{١٧} (غضباً) » .

-
- 1 I e Y: يقتضي .
 - 2 B: الموجود .
 - 3 I: بلاء .
 - 4 B, F e I: ليس .
 - 5 Así en E e Y. B, C, F e I omiten: ليس .
 - 6 F omite: خير ليس في طيه ضرر وبكل .
 - 7 B omite: ليس في طيه ضرر وبكل ضرر . او y añade .
 - 8 B y F: وليس يمكن .
 - 9 C. 7: 156.
 - 10 Y: منبذه . Aquí inserta B: وبكل ضرر في طيه خير
 - 11 F: ما .
 - 12 C. 24: 2.
 - 13 Y añade: الصلوة و .
 - 14 I: صلى الله عليه وسلم
 - 15 E: الله .
 - 16 I añade: تعالى .
 - 17 C, E, I e Y: القيمة .

(٤) الاسم^١ الملك :

التعلق : افتقارك إلى طلب التأييد من الملك الحق سبحانه فيما استخلفك فيه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»^٢ ، «وكلكم راعٍ».

التحقق : الملك هو الذي ينفذ^٣ أمره إذا اقترنت [B4a] به إرادته ولا يعتاص^٤ عليه شيء مما يريد إجراؤه في ملكه ، وبهذه النسبة يكون للعبد^٥ .

التخلق : إذا كانت إرادة العبد إرادة الحق لا بدّ من وقوع المراد^٦ فيصح عليه اسم الملك ، «ولا يزال العبد يتقرب إليّ^٧ بالنوافل فأكون سمعه وبصره ويداً ومؤيداً»^٨ ، من افتقر إلى الله افتقر إليه كلّ شيء . حقيقة الاستخلاف قوله : «لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ»^٩ وقوله صلى الله عليه وسلم^{١٠} : «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» . [Y4a]

وقد يكون الملك¹¹ بمعنى «الشديد» ،
 فيكون على هذا وصفاً خاصاً من الملك
 في الملك . قال ابن الخطيم يصف طعنة¹²:
 «مَلَكْتُ بِهَا كَفِّي فَأَنْهَرْتُ فَتَقَهَا» أي
 شددت .

-
- 1 Y omite الاسم de aquí en adelante en todos los encabezamientos, mencionando sólo el nombre que titula cada apartado.
 - 2 C. 2: 30.
 - 3 B: ينقد . C: s. p.
 - 4 I e Y: يعتاض . C y F: s. p.
 - 5 En E, la palabra التخلق forma parte de la frase y, más adelante, en el lugar abajo indicado, se repite como título de epígrafe.
 - 6 E omite المراد .
 - 7 B omite إلي .
 - 8 E añade التخلق como comienzo de epígrafe.
 Y: ويداً ومؤيداً en lugar de ومويده .
 - 9 C. 38: 75.
 - 10 Y: عليه السلام . B y F: عليه الصلوة والسلام .
 - 11 I: المليك .
 - 12 E: طفبة .

(٥) الاسم القدّوس :

التعلّق : افتقارك إلى هذا الاسم في تقدّيس ذاتك عمّا قيل لك تنزّه عنه¹ خُلُقاً وفعلاً .

التحقّق : القدّوس هو المنزّه² الذات عمّا لا يجوز عليه مطلقاً .

التخلّق : تنزيه ذاتك معنّى وحسّاً وجملةً وتفصيلاً عمّا يعطيه سفساف الأخلاق والمذامّ الشرعيّة والههم القاصرة [E11b] عن المكانة الزلّفى لأجل قوله³ : «ما وسعني أرضي ولا سمائي [C93b] ووسعني قلب عبدي⁴» .

فالقدّوس لا يكون له التعلّق الاختصاصيّ إلّا بالمقدّس ، فقدّس ذاتك .

1 . عنه Y omite .

2 . منزّه Y: .

3 . تع C añade .

4 . المؤمن I añade .

(٦) الاسم السلام :

التعلق : افتقارك إلى هذا الاسم
بسلامة^١ ذاتك من وقوع ما يلحقك بالعيب،
وإن وقع فمن بقاءه واستحكامه .
التحقق : السلام (هو) البراءة من
كل ما يستحيل عليه.

التخلق : الفرق بين هذا الاسم
والقدّوس (هو) أنّ التنزيه في حقّ العبد
إنّما وقع بعد حصول ما ينبغي أن يتقدّس
عنه ، والسلام قد يكون بهذه المثابة وقد
يكون ابتداءً يسلمه من قيام العيب به .
فالثاني^٢ الذي هو السلام من استمراره هو
الذي ينبغي أن يكون تخلقاً، والذي يكون
ابتداءً^٣ يكون خلقاً عنايةً إلهيةً^٤.

1 . في سلامة C.

2 . والثاني C.

3 . ابتداءه E.

4 . عناية I omite y añade (s. p.) antes de إلهية.

(٧) الاسم المؤمن :

[B4b] **التعلق** : افتقارك إليه في أن يعطيك التصديق¹ بما² جاء عنه وتكون³ مصدقاً⁴ فإن معناه المصدق ؛ وافتقارك أيضاً أن يعطيك قوة بها يحصل الأمان في كل نفس من جهتك [F70b] على حسب ما يليق من العرض والمال والدم .

التحقق : المؤمن هو الذي يصدق⁵ أنبياءه فيما ادّعوه من التبليغ عنه بالمعجزة [I5a] على الطريق الخاص⁶ إذا⁷ قامت مقام صدق رسول⁸ فهو مصدق⁹ ، وهو الذي يعطي الأمان أيضاً¹⁰ في نفس من شاء من عباده ، وبهذه النسبة يكون¹¹ للعبد .

التخلق : إذا صدق العبد كل خبر في العالم فهو مؤمن «وَاللّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»¹² فعمّ تصديقه ؛ وإذا أمنت¹³ النفوس فيما يمكن أن¹⁴ تتأذى¹⁵ منه في

حَقُّهُ أَوْ فِي حَقِّ غَيْرِهِ فَقَدْ [C94a] أُعْطِيَ
الْأَمَانَ فِي أَنْفُسِهِمْ فَهُوَ مُؤْمِنٌ أَيْضاً «إِنَّ
الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ»¹⁶.

-
- 1 Y añade قُوَّة .
 - 2 I: مما .
 - 3 I: ويكون .
 - 4 Y omite مصدقاً .
 - 5 C: صدق .
 - 6 I añade وذلك .
 - 7 E: إذ .
 - 8 F: رسول .
 - 9 C omite فهو مصدق .
 - 10 E omite أيضاً .
 - 11 B: تكون .
 - 12 C. 37: 96.
 - 13 Y omite وإذا أمنت .
 - 14 I omite أن .
 - 15 Así en F. Los demás mss. : يتأذى .
 - 16 C. 33: 57.

(٨) الاسم المهيمن :

التعلق : افتقارك إليه^١ أن يجعلك من
أمة محمد صلى الله عليه وسلم^٢ المصدقين
به .

التحقق : المهيمنة^٣ (هي) الشهادة
على الأشياء ومهيمناً^٤ عليها^٥ فذلك
يندرج فيه الحفيظ والرقيب^٦ إذا أراد
بالشهود الحفظ ومراعاة^٧ الحركات
والسكنات .

التخلق : «لِتَكُونُوا^٨ شُهَدَاءَ عَلَى
النَّاسِ»^٩ وهو كل مصوت فإن النّوس
(هو) الصوت وبه سُمي الناس على ما
قيل ؛ وأتم من هذا أن تكون^{١٠} شاهداً
على من هو شاهد عليك بأن ترقب أفعاله
في العالم فتقف على مواضع حكمه^{١١} .

-
- 1 Y añade في . B y F: الى هذا الاسم .
 - 2 B y F: عليه السلام . C: ع م .
 - 3 B y F: المهيمنة .
 - 4 I omite و .
 - 5 En todos los mss. عليه .
 - 6 I añade otra vez الحفيظ .
 - 7 E e I: ومراعات .
 - 8 C e Y: ليكونوا .
 - 9 C. 2: 143. I anota la aleya completa en el margen (f. 5a):
 قوله تعالى: «وَكذلكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا
 شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ»
 - 10 Así en Y. B, C, E e I: يكون . F: s. p.
 - 11 E vocaliza así.

(٩) الاسم العزيز :

التعلق : افتقارك إلى أن يكون الحق سمعك وبصرك فإن هذا المقام جامع للمنع والغلبة وهما^١ مدلولان لهذا الاسم .

التحقق : «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^٢ على^٣ زيادة الكاف أو فرض^٤ المثل .

التخلق : [E12a] «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيقَةً»^٥ ، «لَمَّا خَلَقْتُ^٦ بِيَدَيَّ»^٧ ، «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»^٨ والكاف للصفة ، ووقع^٩ التنزيه فنفى المثل عن المثل . فالمثلية لغوية [I5b] لا عقلية^{١٠} [B5a] لأن القرآن نزل بلسان^{١١} العرب . فهذا حظ العبد من هذا الاسم .

-
- 1 F: وهو .
 - 2 C. 42: 11. C omite شيء .
 - 3 B añade ان .
 - 4 B: اوفر .
 - 5 C. 2: 30.
 - 6 E omite لما خلقت .
 - 7 C. 38: 75.
 - 8 Y omite على صورته .
 - 9 F: ورفع .
 - 10 B añade: لا الحدّ والمثلية العقلية هو الاشتراك لا الحدّ والحقيقة التي على صفة الأشخاص .
 - 11 C y E: على لسان .

(١٠) الاسم الجبار :

التعلق : افتقارك إليه في تحصيل الأمر المؤثر في انقياد الأمر إليك من جوارحك وباطنك وكل من تعلقت إرادتك بحمله على ما تريد .

التحقق : الجبار من «جبرته» لا من^١ [C94b] «أجبرته» ، فإن «فعال» لا يأتي من «أفعلت» في لسان العرب إلا^٢ حرفاً واحداً^٣ وهو «درأك» من «أدرك» .

والجبار هو الذي يجبر ما^٤ سواه على ما يريد إمضاءه^٥ فيه أو منه ولا يقف شيء^٦ لإجباره .

التخلق : الفعل بالهمة ، «فَتَنَفَّخُ^٧ فِيهَا فَتَكُونُ^٨ طَيْرًا^٩ بِإِذْنِي^{١٠}» ، «ثُمَّ ادْعُهُنَّ بِأَيْسِكَ سَعِيًّا^{١١}» .

-
- 1 C: لا من en lugar de الامر .
 - 2 Y: والا .
 - 3 B: حرف واحد .
 - 4 F omite ما .
 - 5 E: امضائه . F: امضاوه .
 - 6 B omite شيء .
 - 7 F: فينفخ .
 - 8 En todos los mss. : فيه فيكون . Véase C. 3: 49.
 - 9 E: طائرا .
 - 10 C. 5: 110.
 - 11 C. 2: 260.

(١١) الاسم المتكبر :

التعلق : افتقارك لهذا الاسم أن ينيلك هذه المرتبة من حيث أنها حقيقة لك ، [F71a] مجاز عنده .

التحقق : ليس كبرياؤه عن تفعل وإنما لما كان ينزل² إلينا في³ ألطافه الخفية⁴ ، مثل [Y5a] فرحه بتوبة عبده وما أشبه ذلك ، ثم ظهر عندك بعد هذا في «فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ»⁵ ، وفي «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»⁶ صار⁷ عندك متكبرا⁸ عن مشاهدة⁹ هذا المشهد .

التخلق : اكتساب الكبرياء هو التكبر ، والاكتساب لا يكون إلا للعبد فهو أولى بهذا ، «كَذَلِكَ¹⁰ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُّتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ»¹¹ ، فوصف العبد به . وحظ المتخلق السعيد منه أن يتكبر في عبوديته التي هي محل الآثار عن¹² أن يؤثر فيه كون أصلاً ، فهو

متكبر عنها لا عليها ؛ فبَعَنَ يكون
محموداً إلا أن يكون مشروعاً [sic] ،
وبَعَلَى يكون مذموماً إلا أن يكون
مشروعاً ، مع سلامة الباطن و لا بد¹³ .

-
- 1 . الى هذا : F . بهذا : E .
 - 2 . نزل : I .
 - 3 . من : Y .
 - 4 . الحقيه : I .
 - 5 . C. 11: 107 y 85: 16.
 - 6 . C. 42: 11.
 - 7 . صارك : Y . صار : E .
 - 8 . متكبر : I .
 - 9 . مشاهد : B .
 - 10 . كذلك : Y omite .
 - 11 . جبار : C: 40: 35. B e Y omiten .
F: على قلب كل متكبر .
 - 12 . عن : F omite .
 - 13 . ولا بد : C e I omiten .

(١٢) الاسم الخالق :

التعلق : افتقارك إليه في الإصابة في التقدير^١ ؛ وافتقارك إليه أيضاً في المعونة على إيجاد ما كُلفت^٢ من الأعمال .

التحقق : الخالق مقدر [I6a] الأشياء قبل إيجاد أعيانها ثم موجد^٣ أعيانها [B5b] في الرتبة الثانية من تقديرها ، فهذا معنى [C95a] الخالق .

التخلق : بعد سؤال ما ذكرناه^٤ في التعلق يعطيه الله تعالى^٥ العلم بتقدير الأشياء فيخترعها في نفسه أحسن اختراع على أبدع نظام ، ثم يظهر أعيانها على يده إيجاداً ، فيكون مقدر^٦ موجد^٧ لما قدره ؛ ولو لم يكن كذلك لبطلت حقيقة التكليف ولبطل قوله^٧ تعالى : «مَنْ^٨ عَمَلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ»^٩ وكل عمل أضيف [E12b] للخلق^{١٠} فعله لولا ما علم الله^{١١} أن ثم^{١٢} نسبة للعبد في الإيجاد لما أثبت^{١٣} له

ذلك ولا أضافه¹⁴ إليه ، والله أصدق
القائلين ، وأيسرها أن يخلق الله تعالى¹⁵
الفعل للعبد¹⁶ عند إرادته¹⁷ ذلك الفعل¹⁸ .

-
- 1 La frase افتقارك إليه في الإصابة في التقدير se repite en C y falta en Y que también omite و .
 - 2 Así en C. En los demás mss. : كلفته .
 - 3 B y C: يوجد .
 - 4 C añade المعونة .
 - 5 I omite تعالى .
 - 6 E e Y omiten مقدراً .
 - 7 E añade مقوله .
 - 8 B, E y F: ومن .
 - 9 C. 41: 46 y 45: 15.
 - 10 Y: للحق .
 - 11 E añade تعالى . B omite الله .
 - 12 C e Y: ثمه .
 - 13 I: ثبت (s. p.).
 - 14 B: فلا افاضه . Y: والافاضة .
 - 15 I e Y omiten تعالى .
 - 16 C omite للعبد .
 - 17 E: ارادته . Y: ارادتك .
 - 18 Y omite الفعل .

(١٣) الاسم البارئ

التعلق : افتقارك إليه كافتقارك إلى «الخالق» الذي هو بمعنى «الموجد» ، وافتقارك إليه أيضاً كافتقارك إلى «السلام» ، فهو جامع .

التحقق : مثل (تحقق) «الخالق» بمعنى «الموجد» ، وقد يكون أيضاً الذي لم يرجع إليه من خلقه الخلق^١ وصف لم يكن^٢ عليه ، ولذلك قال «الخالق البارئ»^٣ أي السالم ممّا ذكرناه^٤ . فإنّ العادة جرت^٥ في المخلوقين أنّ من اخترع شيئاً لم يُسبق إليه في غاية الإبداع والإنقان^٦ يجد في نفسه^٧ أثراً [Y5b] لذلك من فرح وابتهاج ، والحق^٨ بريّ من^٩ ذلك وبارئ .

التخلق : دخل عمر بن الخطاب^{١٠} على أبي بكر الصديق^{١١} رضي الله عنهما^{١٢} وأبو بكر مريض^{١٣} . قال : كيف أصبحت ؟

فقال : باريًا إن شاء الله تعالى . أراد
 سالمًا¹⁴ من المرض¹⁵ . فتخلّق العبد من
 هذا الاسم أن يكون باريًا من أن تؤثر فيه
 الأكوان والأغيار¹⁶ ، بل هو المؤثر فيها
 لتحقيقه برّيه .

-
- 1 Y: الخالق .
 - 2 F: تكن .
 - 3 C: 59: 24.
 - 4 Y: ذكرنا .
 - 5 I: العادة جرت en lugar de الامر .
 - 6 C: والاتفاق .
 - 7 B: لنفسه .
 - 8 Y: فالحقّ .
 - 9 F: من . B omite . عن .
 - 10 C y F añaden عنه رضي الله عنه .
 - 11 B e I omiten الصديق .
 - 12 C: عنه .
 - 13 C: وكان ابو بكر مريضًا وقال .
 - 14 B: شافعا .
 - 15 Y: المريض .
 - 16 I: والاعيان .

(١٤) الاسم المصوّر :

التعلق [C95b] : افتقارك إليه [F71b] في
تصوّر المعاني التي إذا قامت بك أنزلتك
عليه [I6b] .

التحقق: هو الموجد الأعراض ، وهي
المرتبة^١ الثالثة من التقدير وإيجاد الأعيان ،
أعني الجواهر ، ولهذا جاءت في القرآن
على الترتيب «الْحَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ»^٢ .
التخلق: هو معلوم في العبد بالضرورة
[B6a] فلم يبق إلا أن يُنبّه^٣ على إيجاد
صور مخصوصة تكون^٤ فيها سعادته ،
وهي صور العبادات والمعارف^٥ التي
كُلّف فعلها^٦ .

1 C y E: المرتبة .

2 C. 59: 24.

3 C, F e Y: s. p. en preformativa. B: تنبه .

4 Así en C, B, E, I e Y: يكون . F: s. p.

5 Y: المعارف .

6 E: بفعلها .

(١٥) الاسم الغفار :

التعلق : افتقارك إليه في ستر يحفظك من شقاوة الأبد .

التحقق^١ : هو بالنظر إلى إيجاد الخلق ما سترهم به عن^٢ أن تفني^٣ مهجهم^٤ وأعيانهم سبحات^٥ وجهه ، ثم أنزل إلى كل ستر يمنع وجوده من ضرر .

التخلق : كمثله ، وأن تستر^٦ من غيرك ما تحب^٧ أن يُستر منك^٨ ، وأن تستر^٩ نفسك من المخالفة بستر الموافقة^{١٠} ظاهراً وباطناً ، وأن^{١١} تستر مقامك في الموطن^{١٢} الذي لا تعطي الحقيقة كشفه ، وهذا التخلق يُحتاج إليه في الدار الآخرة في وقت التجلي في صورة الإنكار ، وأنت تعرفه ويلزمك الأدب أن تستره في ذلك الموطن ولا تنبه عليه حتى توافق^{١٣} الحق فيما أراده .

-
- 1 C: التخلق .
 - 2 E: عن I omite . من .
 - 3 I: تفنى C omite . يفنى .
 - 4 B, C e I: مهجتهم .
 - 5 F: سبحاته .
 - 6 Y: ستر .
 - 7 Y: يجب (s. p. en preformativa).
 - 8 E omite أن يستر .
 - 9 E: يستر .
 - 10 I: المراقبة .
 - 11 E omite أن .
 - 12 C omite في الموطن .
 - 13 I: يوافق .

(١٦) الاسم القهار :

التعلق : افتقارك إليه¹ في النصر²ة والتأييد .

التحقق : هذا الاسم في مقابلة ما خلق [E13a] الله³ في خلقه من⁴ الدعاوى في الربوبية .

التخلق : لما كُلف العبد ردع شهواته وأعدائه بالاستيلاء عليهم ، فردعهم وأسرههم وظهر⁵ عليهم صَحَّ له⁶ نصيب من هذا الاسم ، وهو الذي يكثر منه القهر [Y6a] في مقابلة [C96a] المنازعين⁷ .

1 F omite إليه .

2 Y: النصر .

3 E añade تعالى .

4 E omite من .

5 Y: قطهر .

6 Y: لهم .

7 En el margen derecho del ms. I (f. 6b) se lee esta explicación:

أي ، من تخلق باسم القهار يقهر كل من يقابله للنزاع

(١٧) الاسم الوهاب :

التعلق : افتقارك إليه في رفع الأغراض¹ في نفس الأعمال .
التحقق : هو المعطي لينعم² ، معرّي³ عن جميع المقاصد المتعلقة بالعطاء من⁴ المعطي ، وهذا يُتصوّر حقًا وخلقًا⁵ .
التخلق : يتصوّر هذا المقام من العبد ، فإذا قام به سُمّي وهاباً وهو الذي تكثر⁶ هباته على هذا الحدّ ، لا لعوض ولا لغرض⁷ .

1 I e Y: الاعراض .

2 B: لنعم . I: للنعم .

3 I: معري . F: معرّي .

4 I: عن .

5 En I (margen derecho del f. 7a) figura este comentario: أي ، يتصوّر أن يكون الخلق والحق

6 E e Y: يكثر .

7 F e I: لعرض .

(١٨) الاسم الرزاق :

التعلق : افتقارك إليه في قيامك في العالم به لاحتاجوا إليك في بقاء ذواتهم .
التحقق : هو الذي يوصل إلى كل موجود سواء ما به بقاؤه ، وهو الذي يُسمى ¹ رزقه سواء كان ² من غذاء [B6b] الأرواح أو ³ الأشباح .

التخلق : إذا أثر كلام العبد في قلب السامع بما تعطيه ⁴ سعادته وأعطاه ممّا في يده ممّا هو مستخلف فيه ، فاستعمله ذلك المعطى له ⁵ في نفسه لبقاء بنيته ⁶ وكثر هذا منه ، فقد تخلق بهذا الاسم .

-
- 1 . E, F e Y: سمي .
 - 2 . E: كانت .
 - 3 . Y: أو E omite . و .
 - 4 . Y: يعطيه .
 - 5 . C e Y omiten له .
 - 6 . F: تثبته .

(١٩) الاسم الفتح :

التعلق : افتقارك إليه^١ أن يهلك
المفاتيح على اختلاف [F72a] صنوفها
ويعطيك الإذن باستعمالها^٢ .

التحقق : السبب الموجب لإظهار ما
كان خلف هذه المغاليق على مراتبها
لأعين الناظرين على مراتبها حساً ومعنى .

التخلق : بعدما تحصل^٣ للعبد هذه
المفاتيح من أي اسم كان^٤ ، الوهاب
والكريم والجواد وأخواته^٥ من الأسماء ،
إن يفتح بها مشكلات الأمور المعنوية
الإلهية والروحانية والطبيعية المتعلقة^٦
بالأغراض وغير الأغراض^٧ لأعين البصائر
والأبصار على قدر حاجة^٨ المفتوح له ،
فمن حصل له^٩ هذا المقام فهو الفتح^{١٠} لا
الفتح .

-
- 1 Y añade في .
 - 2 F: في استعمالها .
 - 3 Así en B. F e Y: s. p. C, E e I: يحصل .
 - 4 Así en C. Los demás mss. añaden: فإن .
 - 5 B, I e Y: واخوانه .
 - 6 Así en Y. Los demás mss. : المتعلقات .
 - 7 E: بالاعراض وغير الاعراض .
 - 8 B: درجات .
 - 9 C omite له .
 - 10 B: المفتاح .

(٢٠) الاسم العليم :

التعلق : افتقارك [C96b/I7b] إلى تعيين ما يصح أن تكون^١ به متخلفاً من هذا الاسم .

التحقق^٢ : العليم بنية مبالغة ، وهو التعلق بحقائق الأمور^٣ على ما هي^٤ عليه^٥، وجوداً وعدمياً ونفياً وإثباتاً ، على جهة^٦ الإحاطة بها حقيقة لا على التناهي فيكون جهلاً .

التخلق : هو ما يقع للعبد بحكم الكسب [Y6b] من العلوم التي تكون^٧ عن الاستنباط خاصة من غير أن يعلمه غيره ، وإن كانت مستفادة من نظره ولكن نظره^٨ راجع إلى ذاته ، فبهذا يصح التخلق [E13b] بهذا الاسم ، إذ علم الله لا يكون له مستفاداً من الغير ومن طريق الخلق^٩، ما فُطر عليه من العلوم فما استفادها من الغير .

-
- 1 I e Y: يكون .
 - 2 E omite التحقق . B, F e I añaden الاسم .
 - 3 Y: الخلق .
 - 4 Y: هو .
 - 5 C omite على ما هي عليه .
 - 6 Y omite جهة .
 - 7 I: يكون .
 - 8 Y omite ولكن نظره .
 - 9 Y omite الخلق .

(٢١) الاسم القابض :

التعلق : افتقارك إليه في حسن الأدب فيما تقبضه^١ منه من العطايا والمواهب حساً ومعنى ، وافتقارك إليه^٢ أيضاً فيما تقبضه^٣ للغير مما أنت مستخلف فيه على الحدّ المشروع^٤ .

التحقق : قال الله تعالى : «وَأَقْرَضُوا [B7a] اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً»^٥ فيقبضه منك ليعود به عليك مضاعفاً ، و«قرضاً حسناً»^٦ موضع تعلم الأدب ، «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه» . فهو المعطي والآخذ^٧ ، «الصدقة تقع^٨ بيد الرحمن» ومن هذا الباب : «ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا»^٩ في الظلّ الممتدّ . ووجه آخر^{١١} في التحقق ، وهو الذي يقبض أي يطوي ما لا يريد نشره عموماً في الأرواح والأجساد^{١٢} .

التخلق : حظّ العبد من هذا الاسم أن يكون قابضاً ما يعطيه الله^{١٣} من يده ، لا

من يد¹⁴ غيره ، إذ لا ملك لغير الله ولا معطي إلا الله تعالى . ثم إن العبد إذا تخلّق¹⁵ بهذا الاسم يقبض بكلامه قلوب من شاء¹⁶ من خلق الله تعالى إلى¹⁷ جناب الحق من بسطها في الأكوان والأغيار عموماً أيضاً حسّاً [C97a/18a] ومعنى .

-
- 1 Y: يقتضيه . C: s. p. en preformativa. B: تقتضيه .
 - 2 B, C, F e Y omiten إليه .
 - 3 B: تقتضيه .
 - 4 Y añade فيه .
 - 5 C. 73: 20 y 57: 18.
 - 6 Y omite حسناً .
 - 7 F: و الأخذ sin .
 - 8 I: يقع .
 - 9 I omite ثم .
 - 10 C. 25: 46.
 - 11 C: ووجه آخر en lugar de وقصة أخرى .
 - 12 Y: والاشباح .
 - 13 E añade تعالى .
 - 14 E: يده .
 - 15 B, F, I e Y: تحقق .
 - 16 C e I: يشاء .
 - 17 E: لا .

(٢٢) الاسم الباسط :

التعلق : افتقارك إليه في أن يجري على يدك ما فيه أفراح العباد بما لا تنتهك¹ فيه حرمة² مشروعة³ .

التحقق : البسط لا يكون إلا في مقبوض بخلاف القبض فإنه قد يكون عن بسط [F72b] وعن لا بسط . فالباسط ، الذي هو الحق ، يعم نفعه بما³ تقتضيه⁴ ذوات المبسوط عليهم ويخصّ بما⁵ تقتضيه⁶ سعادة بعض العباد . وقد يكون في البسط العام مكر خفي . فهذه أحوال مختلفة : بحال⁷ منها «وَلَوْ بَسَطَ⁸ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا⁹» ، وبحال¹⁰ منها [Y7a] «اللَّهُ يُبْسِطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ¹¹ وَيَقْدِرُ¹²» ، وبحال¹³ منها «إِنَّمَا نُعَمِّي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا¹⁴» ، وقوله صلى الله عليه وسلم¹⁵ : «أغيث كفيث¹⁶ الكفار» .

التخلق : « لا تمنعوا¹⁷ الحكمة¹⁸ أهلها فتظلموهم ». البسط العام الذي به يكون العبد باسطاً لا يصح للحدود المشروعة ، وإن كان له أن يمكر¹⁹ بالأعداء في الله ببسط²⁰ يكون فيه هلاكهم ، ولكن فيه ما فيه ، ولكن يكون²¹ باسطاً عاماً في مقام الحقيقة والتوحيد وصنعة²² الإرشاد والدعاء إلى الله²³ تعالى فيدعو الخلق إليه من باب الرغبة²⁴ لكلّ جنس بما²⁵ يليق به، [B7b] وهذا متصوّر وقد أقمنا فيه وتخلّقنا²⁶ به ورأينا له بركة ، فهذا هو الباسط تخلّقاً .

-
- 1 . نتهك : B: تتهتك C y F.
 - 2 . شرعية : B.
 - 3 . ما : I.
 - 4 . يقتضيه : Y: يقتضيه E.
 - 5 . ويخصه ما : I.
 - 6 . يقتضيه : C y E.

-
- 7 Así en C. Los demás mss. : لحال .
- 8 En el margen izquierdo del ms. I (f. 8a) se lee:
 هذا مثال ما يختص بسعادة بعض العباد لأنه ما
 بسط عليهم وإلا «لبغوا» .
- 9 C. 42: 27. Así en C. Los demás mss. omiten لبغوا .
- 10 Así en C. Los demás mss. : لحال .
- 11 Y omite من عباده .
- 12 C: قدر . C. 29: 62 y 28: 82.
- 13 Así en C. Los demás mss. : لحال .
- 14 C. 3: 178.
- 15 Y: وقوله عليه الصلوة والسلام .
 B, C y F: وقوله عليه السلام .
- 16 C: لغيث . Y: ما اغيث كغيث .
- 17 I: يمنعوا .
- 18 E añade عن .
- 19 I: يمكن .
- 20 I: يبسط الرزق .
- 21 B omite يكون .
- 22 C: صنعة . Y omite حقيقة .
- 23 E: اليه .
- 24 En el margen derecho del ms. I (f. 8a) se lee:
 قال من باب الرغبة لأن الكلام في البسط
- 25 I: مما .
- 26 Y: وتحققنا .

(٢٣ ، ٢٤) الاسم الخافض الرافع :

التعلق : افتقارك إليه في التوفيق في إقامة^١ الوزن لك وعليك في^٢ العالم وبينك وبين [E14a] الحق^٣ .

التحقق : الخافض^٤ الرافع يخفض للسعداء موازينهم بثقلها^٥ إلى أسفل ليرفعهم^٦ في درجاتهم إلى^٧ عليين ، الرافع [I8b] موازين الأشرقياء بالخفة إلى أعلى^٨ ليخفضهم في سجين إلى «أسفل [C97b] سافيلين»^٩ ، فهو الخافض^{١٠} الرافع أوليائه^{١١} ، والخافض^{١٢} الرافع أعداءه^{١٣} . فكل مخفوض^{١٤} في العالم دنياً وآخره وحساً^{١٥} ومعنى فبخفضه^{١٦} ، وكل مرفوع في العالم دنياً وآخره وحساً^{١٧} ومعنى فبرفعه^{١٨} .

التخلق : إذا خفض^{١٩} العبد من خفضه الله^{٢٠} ، وإن كان مرفوعاً عظيم السلطان^{٢١} علي^{٢٢} الشأن ماضي الكلمة ، فهو الخافض^{٢٣}

تخلّقاً . وإذا رفع العبد من رفعه²⁴ الله ،
 وإن كان مخفوضاً²⁵ حقيراً مهاناً²⁶ في
 عشيرته غير منظور إليه ، فهو الرافع
 تخلّقاً . فإنّه يحتاج إلى كشف يعلم به
 الرفيع²⁷ عند الله تعالى²⁸ والوضيع²⁹ ،
 ينتج له التخلّق ذلك الكشف ؛ فليس³⁰
 كلّ من أثّر³¹ الرفعة في العالم أو ضدها
 يكون متخلّقاً .

-
- 1 I: امانة .
 - 2 Y: وفي .
 - 3 E: الحلق .
 - 4 E: الحافظ .
 - 5 Fe I: يثقلها .
 - 6 Y: لرفعها .
 - 7 E: لا .

-
- 8 E: بالحقّة لا اعلى .
 - 9 I e Y: السافلين . C. 95: 5.
 - 10 E: الحافظ .
 - 11 B e Y: اولياؤه . F e I: اولياؤه .
 - 12 E: الحافظ .
 - 13 F: اعداؤه .
 - 14 Y: محفظ ظ . E: محفوظي .
 - 15 E e Y: حسّا (sin و).
 - 16 E: فيخفضه . I: فيحفظ .
 - 17 B, E e Y: حسّا (sin و).
 - 18 I: فيرفعه .
 - 19 E: حفّض .
 - 20 E: من حفظ الله تعالى .
 - 21 B: الشان . C: اللسان .
 - 22 B: عالي .
 - 23 E: الحافظ .
 - 24 Y: رفع .
 - 25 E: محفوظا . I: محفوظا .
 - 26 I: مهابا .
 - 27 E: الرفع .
 - 28 I omite تعالى .
 - 29 E: الوضع .
 - 30 I: فدلا .
 - 31 C e Y: أثر .

(٢٥ ، ٢٦) الاسم المعزّ المذلّ :

التعلق : افتقارك إليه في إقامة جاه من استند إليك وإذلال من تكبر على الله لا عليك^١ .

التحقق : المعزّ مفيد العزّ لمن^٢ استند [Y7b] إليه ، وإن كان ذليلاً ؛ والمذلّ ملبس الذلّ من تعاظم عليه ، وإن كان عزيزاً .

التخلق : إذا حمى^٣ العبد نفسه بهمّته ، لا بسبب ظاهر ، كان عزيزاً ؛ وإذا عظم غيره من أجله ، بصرف^٤ خاطره إليه وهّمته حتّى يلبسه عزّاً ، يعظمه من أجله^٥ ذلك المحترم له ، كان معزّاً . والمذلّ على هذا المجرى^٦ ، فإن أثر فيه فليس بمعزّ ويستأنف أحكام هذه الصفة . ولا بدّ في^٧ جميع هذه^٨ التخلّقات من الميزان المشروع ، ومهما اختلف فليس هو^٩ مقصود أهل طريق الله في التخلق^{١٠} بالأسماء .

-
- 1 B: على الله وعليك .
 - 2 I: بمن . En los demás mss. : من . Añado > كل .
 - 3 I: حمل .
 - 4 I: يصرف .
 - 5 C: لاجله .
 - 6 Y: معز .
 - 7 Y: من .
 - 8 B omite هذه .
 - 9 Así en C. Los demás mss. omiten هو .
 - 10 Y: الخلق .

(٢٧ ، ٢٨) الاسم السميع البصير^١ :

التعلق [I9a/B8a] : افتقارك إليه في
[F73a] نفوذ هاتين القوتين إطلاقاً من غير
تقييد .

التحقق^٢ : السميع المطلق (هو)
المدرك كلّ مسموع حيث كان ؛ والبصير^٣
(المطلق هو) المدرك كلّ مُبَصَّر^٤ حيث
كان [C98a] لا^٥ على حدّ معلوم من قرب
وبعد ووجود وعدم .

التخلق : أن يُقام العبد في اكتساب
نفوذ^٦ هاتين القوتين على الإطلاق ، من
غير تقييد ولا تحديد ، بأن^٧ يسمع ما
أمر أن يسمع فيه ومنه وأن يبصر لما^٨
أمر أن يبصر فيه وإليه^٩، ندباً ووجوباً .
فإذا تحقّق^{١٠} بهذه النوعت أحبه الله تعالى،
وإذا أحبه^{١١} الله كان سمعه^{١٢} وبصره ، كما
ورد في الصحيح^{١٣}. فمن أبصر بحق وسمع
بحقّ^{١٤} لم يخف عليه مسموع ولا مبصر .

-
- 1 B: البصير السميع .
 - 2 C omite التحقق .
 - 3 E: البصير (sin و) .
 - 4 B: بصر .
 - 5 B omite لا .
 - 6 E omite نفوذ .
 - 7 En todos los mss. : لأن .
 - 8 Así en E. Los demás mss. : كما .
 - 9 Y omite وإليه y añade en su lugar كان .
 - 10 E: تحفظ .
 - 11 E omite وإذا أحبه .
 - 12 C omite سمعه .
 - 13 E: الحديث .
 - 14 E omite بحق .

(٢٩) الاسم الحكم :

التعلق : افتقارك إليه ليوقفك^١ على سرّ القدر وتحكمه^٢ في الخلائق .
التحقق : الحكم ذو^٣ الحكم والقضاء والقدر على الإطلاق . [E14b] فالقضاء سبق الحكم^٤ أزلاً ، والقدر تعيين الوقت ، والحكم إظهار القضاء^٥ في المقضي وفي المقضي^٦ به حالة وجوده في زمان تقديره عن سابقة قضائه^٧ .

التخلق : إذا وُفقت^٨ للأسباب^٩ الموصلة إلى^{١٠} تحصيل هذا الاسم بتمشية الحكم الصحيح المشروع في^{١١} ذاتك بينك وبين نفسك^{١٢} وفي غيرك وحكمت للحق على نفسك وحكمت للعالم على نفسك أيضاً ولم تحكم لنفسك على أحد^{١٣} ، حينئذ^{١٤} يكون^{١٥} جنى^{١٦} ثمرتك تحصيل هذا الاسم في ذاتك [Y8a] ، فيصير الاسم وصفه وهو الذي استوهمه في التعلق ، فتحكم في

الأشياء بحكم الله¹⁷ بمشاهدة قضاء الله¹⁸
 في أوان تقدير الله¹⁹ ، كل ذلك عن معاينة
 وتحقيق ؛ فإن [19b] نُصِبَتْ حَكَمًا يَوْمًا
 ما من²⁰ قوله تعالى «فَابْتَغُوا حَكَمًا مِّنْ
 أَهْلِهِ»²¹ ، فلتعلم أنَّ الله تعالى²² قد ابتلاك
 بأن²³ أنزلك في خلقه منزلته . وهذا الاسم
 هو الذي أعطى المجمعولين²⁴ خلفاء في
 الأرض ابتلاءً وتكريماً : فابتلاؤه لمن لم
 يحكم بما²⁵ ذكرناه في التخلق ، وإكرامه²⁶
 لمن أشهده²⁷ الحق تعالى من²⁸ نفسه
 [B8b] ما ذكرناه ، فهو الحكم سبحانه²⁹
 [C98b] . ويتعلق بهذا الاسم أيضاً ترتيب
 الحكمة³⁰ وهي بالاسم³¹ الحكيم أظهر³² ،
 فلنتركها إلى الاسم الحكيم .

1 B, E y F: ليوقفك . I: s. p.

2 I: ويحكمه .

3 E: و .

4 Y: بالحكم .

5 F: القضي .

6 B y E omitten . Y omite وفي المقضي .

-
- 7 Y: قضاء .
 - 8 B: وقعت . E: وقف . I: وقعت .
 - 9 E: بالاسباب . I: بالاسباب .
 - 10 I omite إلى .
 - 11 I omite في .
 - 12 I: ذواتك .
 - 13 E omite أحد .
 - 14 En Y ilegible. C: ح (abrev.).
 - 15 I omite يكون .
 - 16 E omite جنى .
 - 17 E añade تعالى .
 - 18 B omite بمشاهدة قضاء الله .
 - 19 E añade تعالى .
 - 20 F omite من .
 - 21 C. 4: 35. I omite من أهله .
 - 22 C omite تعالى .
 - 23 Y: فان .
 - 24 Y: المجهولين .
 - 25 B, C, F e Y: ما .
 - 26 I: واكرامة .
 - 27 I: اشهد .
 - 28 I: في .
 - 29 E: سبحا (s. p.). Y añade وتعالى .
 - 30 B: حكم .
 - 31 E dice في y omite بالاسم .
 - 32 I omite أظهر .

(٣٠) الاسم العدل :

التعلق : افتقارك إليه في تحصيله
وتعيين^١ محال تصرفه .

التحقق : العدل الميل إلى الحق
الحكمي والحكمي كما أن الجور الميل
عنهما ، وكلاهما ميل . فلهذا لا يكون
إلا ميلاً خاصاً ، وهو إعطاء كل ذي
حق حقه بعد وجود الطلب من المستحق
لحقه ، إما بالطلب بالنطق وإما بالحال
وإما بحصول شرطه إن^٢ كان له شرط من
زمان أو مكان أو حال .

التخلق : (هو) أن تميل^٣ إلى الحق
على ما ذكرناه ، ولكن بالحق لا بنفسك ،
فكما أنك [F73b] تطلب من الحق العدل في
حكمه عليك كذلك يطلب منك العدل^٤ في
حكمك عليه بما تطلبه^٥ منه على حد^٦ ما
شرعه لك ؛ ثم تمضي^٧ في العالم^٨ هذه
الصفة على هذا^٩ النحو ، فمن كان بهذه^{١٠}
المثابة فقد تخلق باسمه العدل .

-
- 1 I: في تعيينه وتحصيله وتعين .
 - 2 Y: شرطان .
 - 3 B e I: يميل .
 - 4 I: الحكم .
 - 5 I: يطلبه . C: s. p. B: تطلب .
 - 6 Y omite حد .
 - 7 C: قضى .
 - 8 E omite في العالم .
 - 9 Y omite هذا .
 - 10 I: بهنا .

(٢١) الاسم اللطيف :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه في أن يطلعك^١ على خفي أفضاله لشكر^٢ ومكره لتحذر^٣ .

التحقق : اللطيف هو الخفي في ذاته عن أن يدرك ، وفي فعله عن أن يشهد ؛ وإيصاله المرافق^٤ من حيث لا يشعر بها .

التخلق : أن يُقام العبد في ذكر [I10a] النفس وعبادة السر عن نفسه فكيف عن غيره ، وإيصال المصالح إلى أربابها عن غير معرفة منهم بآته موصولها إليهم ، حساً ومعنى وخلقاً وحقاً . وإذا فعل ذلك [E15a] فقد تخلق [Y8b] ، وينتج له هذا التخلق الوقوف على الأسرار الإلهية وخفايا أحكامه في خلقه ، ويندرج تحت هذا الاسم^{١٠} الرحمن الرحيم^{١١} وما في ضمنهما .

-
- 1 I: تطلقك .
 - 2 I: لشكر .
 - 3 Así en B. Los demás mss. omiten . لتحذر .
 - 4 I: وايضاله .
 - 5 Así en todos los mss. salvo en B: للمرافق .
Tal vez deba leerse الموافق .
 - 6 I: وايضالا .
 - 7 E: من .
 - 8 Y: بان .
 - 9 I: فاذا .
 - 10 I omite الاسم .
 - 11 B e Y: والرحيم .

(٣٢) الاسم الخبير :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه^١ في أن يطلعك على ما في علمه فيك قبل كونه .
التحقق : « وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَتَبْلُوا [C99a] أَخْبَارَكُمْ »^٢ ، « لَيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا »^٣ ، فهو (سبحانه) يعلم^٤ بأنه سيكون كذا ، ثم وقع الاختبار^٥ فظهر ما كان قد^٦ تعلق به العلم لمن قام به ذلك الابتلاء ، فتعلق [B9a] به^٧ العلم^٨ بأنه كائن^٩ لا^{١٠} بأنه سيكون في حال كونه ، فيُسمى^{١١} من هذا التعلق^{١٢} خبيراً .

التخلق : ليس^{١٣} للعبد اختبار^{١٤} في كون من الأكوان إلا أن^{١٥} يقوم^{١٦} بذلك الكون دعوى ، فحينئذ^{١٧} قد تعين للعبد اختبار^{١٨} من حيث دعواه . فالعلم الذي يحصل له^{١٩} عقيب هذا الاختبار^{٢٠} يُسمى به خبيراً ، « عَفَا اللَّهُ عَنْكَ ، لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ

حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ
 الْكَاذِبِينَ» ²¹ وهذا من العلم الخفي
 بالنسبة إلينا ²² لا بالنسبة إلى الله ²³ تعالى،
 وقد ورد النهي ²⁴ عن المخابرة .

-
- 1 Así en E. Los demás mss. omiten سبحانه .
 - 2 C. 47: 31. Así en C. Todos los demás mss. omiten:
المجاهدين منكم والصابرين ونبلوا أخباركم
 - 3 C. 11: 7 y 67: 2.
 - 4 B: العلم . F: العليم . I: للعلم . E: وهو (omite).
 - 5 Y: الاختيار .
 - 6 C omite قد .
 - 7 I omite لمن قام به ذلك الابتلاء فتعلق العلم به .
 - 8 B omite العلم .
 - 9 C e Y: كان .
 - 10 I: إلا .
 - 11 E: فسقى .
 - 12 I: تعليق .
 - 13 I omite ليس .
 - 14 Y: اختيار .
 - 15 Y: بان .
 - 16 En B e Y es ilegible.
 - 17 C abrevia فح .
 - 18 Y: اختياره .
 - 19 I omite يحصل له .
 - 20 I: الاخبار . Y: s. p.
 - 21 C. 9: 43. Así en C. Los demás mss. omiten:
وتعلم الكاذبين
 - 22 I: اليه .
 - 23 E: اليه .
 - 24 Y: النبي صلى الله عليه وسلم .

(٣٣) الاسم الحليم :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه¹ في
 إمضاء الهمة والتمكّن والافتدار² من فعلها
 حيث توجّهت .
 التحقق : ترك المؤاخذه بالدلة عند
 وقوعها خاصّةً مع التمكن والافتدار³ .
 (التخلق) : وهكذا هي في التخلق .

-
- 1 . سبحانه . Así en E. Los demás mss. omiten .
 2 . والافتدار . Así en E. Los demás mss. omiten .
 3 . I añade لأنّ عند وقوع الدلة العصب .

(٣٤) الاسم العظيم :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه^١ في أن تكون^٢ عظيماً عنده لا عند الكون إلا أن تكون^٣ مبلغاً عن الله^٤ [I10b] أمراً ، فيجب^٥ أن تقابل بالاحترام وتثبت عظمتك في قلوب السامعين ليُتلقَى^٦ أمر الله بالحرمة ، فتكون^٧ في هذا الطلب والافتقار إليه فيه^٨ ساعياً في تعظيم الحق عند الكون ، لا في تعظيم نفسك .

التحقق : العظمة على الإطلاق لا تكون^٩ إلا لمن استحق اسم الألوهية ، وما سوى هذا فتعظيم^{١٠} إضافي وهو التخلق^{١١} .

(التخلق) : العظمة حال يقوم^{١٢} [F74a] بنفس المعظم ، لا بنفس المعظم^{١٣} ، وقد^{١٤} يكون المعظم بتلك المنزلة وقد لا يكون [C99b] . قال أمير المؤمنين هارون الرشيد من هذا الباب^{١٥}:

«مَلِكُ الثَّلَاثِ الْآيِسَاتُ عِنَانِي¹⁶
 وَحَلَّلَنِي مِنْ قَلْبِي بِكُلِّ مَكَانٍ
 مَا لِي تُطَاوَعُنِي الْبَرِيَّةُ كُلُّهَا
 وَأَطِيعُهُنَّ وَهَنٌ فِي عَصِيَانِي؟
 مَا ذَلِكَ¹⁷ إِلَّا أَنَّ سُلْطَانَ¹⁸ الْهَوَى
 وَبِهِ قَوَيْنَ أَعَزُّ مِنْ سُلْطَانِي»

-
- 1 . سبحانه . Así en E. Los demás mss. omiten .
 - 2 . يكون . Así en B. C y F: s. p. E, I e Y: .
 - 3 . يكون . Y:
 - 4 . تعالى . E añade .
 - 5 . فتجب . Y: (s. p.) فتجب . F: فتجب . C: فتجب .
 - 6 . لتلقى . E e Y:
 - 7 . فيكون . F e Y: s. p. E e I:
 - 8 . فيه . F omite .
 - 9 . يكون . F: s. p. E, I e Y:
 - 10 . فعظيم . C:
 - 11 . وهو . B omite . وهو التخلق . I omite .
 - 12 . يقرب . Y:
 - 13 . لا بنفس المعظم . C y E omiten .
 - 14 . و . I omite .
 - 15 . شعر . C e I añaden .
 - 16 [Y9a]
 - 17 . ذلك . E:
 - 18 . سلطان . E:

(٣٥) الاسم الغفور :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه¹ في
إسبال² الستر مطلقاً بينك وبين ما³ يُتَوَقَّع⁴
وقوعه بك من الضرر⁵ على⁶ ما أجراه فيك
مما تتعلق⁷ به المذمة ، حساً ومعنى .
التحقق : هو بنية مبالغة في تحقق
المنعوت بها⁸ [B9b] . (قيل في) شعر⁹ :

« ضُرُوبٌ يَنْصُلِ السَّيْفِ سُوقَ سِمَانِهَا
إِذَا عَدِمُوا زَادَ قَلْبُكَ عَاقِرُ »

لو¹⁰ كان ضراباً على وزن
[E15b] «فعال» مثل الغفار لنحر¹¹ هذه
الإبل للمُعْدَمِينَ الزاد وغيرهم . فصار
الغفور تعلقاً خاصاً تميّز به عن الغفار .
(التخلق) : والتخلق¹² به على حدّ
التحقق ؛ فالتحقق علمه والتخلق اكتساب
أثره .

-
- 1 Así en E. Los demás mss. omiten سبحانه .
I omite texto a partir de aquí hasta على .
 - 2 E: اسباب .
 - 3 F omite ما .
 - 4 B y F: تتوقع .
 - 5 Aquí acaba la omisión de I.
 - 6 B y F: وعلى .
 - 7 C y E: يتعلق . F: s. p. I e Y: تعلق .
 - 8 C omite بها .
 - 9 Así en C e I. Y: نظم . B, E y F omiten شعر .
 - 10 I: ولو .
 - 11 Y: لنجز .
 - 12 F e Y omiten و .

(٣٦) الاسم الشكور :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه^١ أن لا يحجبك عن ملاحظة رؤيته فيما أنعم به^٢ عليك كما قال لموسى عليه السلام^٣ : «اشكرني حق الشكر . قال : (يا رب) وكيف أقدر على ذلك ؟ قال : إذا رأيت النعمة^٤ مني فقد شكرتني^٥ حق الشكر» .

التحقق : بالشكر يُستخرج^٦ المخزون من النعم^٧ الخفية في علمه وجوده سبحانه، و«لَئِنْ شَكَرْتُمْ [I11a] لَأَزِيدَنَّكُمْ»^٨ ، والشكر تعلق بثناء^٩ خاص ليس يعم^{١٠} عموم الحمد ، فإنه الثناء عليه بما هو منه ، ومنه الشكر ، وهو^{١١} موضع^{١٢} السر الذي غار^{١٣} الحق تعالى^{١٤} عليه ، فأمر بستره «وَطَفِقَا [C100a] يَخْصِمَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ»^{١٥} لأنه سر إيجاد الأعيان^{١٦} الكامنة^{١٧} وسريان اللذة السارية^{١٨} في جميع النشأة^{١٩} .

(التخلق) : والتخلق بهذا²⁰ الاسم
 ظاهر لا خفاء به²¹ ، «أني أشكرُ لي
 وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ»²² للسيبة .

-
- 1 . سبحانه . Así en E. Los demás mss. omiten .
 - 2 . F omite به .
 - 3 . السلام . I omite عليه السلام .
 - 4 . C omite texto a partir de aquí.
 - 5 . I omite texto desde اشكرني hasta aquí.
 - 6 . I omite يستخرج .
 - 7 . Aquí acaba la omisión de C.
 - 8 . C. 14: 7. C omite و .
 - 9 . B: ثناء .
 - 10 . Y omite يعم .
 - 11 . E: فهو .
 - 12 . I omite موضع .
 - 13 . C e Y: s. p.
 - 14 . E: سبحانه .
 - 15 . C. 7: 22. I omite لآته a continuación.
 - 16 . I: العيون .
 - 17 . E: منة .
 - 18 . C omite السارية .
 - 19 . I: النساء . Y: النشأت .
 - 20 . B: في هذا .
 - 21 . E: به . I omite ظاهر لا خفاء به . Y: ظاهر لا خفاء به .
 - 22 . C. 31: 14. Así en C. Los demás omiten إلي المصير .

(٣٧) الاسم العليّ :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه^١ في
تحصيل درجة في القربة^٢ منه ليس فوقها
درجة ينالها^٣ سواك .

التحقق : العليّ^٤ بنية^٥ مبالغة في العلوّ
يكون له بها أقصاها بخلاف «الأعلى» .
فإذا نُسب العليّ إلى ما دون أقصاها^٦ فما
أنصف^٧ ، وهذا سارٍ في جميع النسب
التي يصحّ بها [Y9b] وصف العليّ بالعلوّ
على كلّ موجود ، معنًى وحسًا .

التخلق : الحائز^٨ قصب السبق في
معالي الأمور ومتعلقات العلم ومكارم
الأخلاق والغوص^٩ في دقائق الفهوم^{١٠} من
البشر ينبغي أن يُسمّى عليًّا .

-
- 1 Así en E. Los otros mss. omiten سبحانه .
 - 2 I: القرب .
 - 3 Y: لها .
 - 4 I omite العليّ .
 - 5 Así en I (s. p.). Los demás mss. omiten بنية .
 - 6 I: اقصى .
 - 7 I: اتصف .
 - 8 Y: الجايز .
 - 9 E: والغوصين . I: والفوض . Y: واكثر .
 - 10 B, I e Y: المفهوم .

(٢٨) الاسم الكبير :

التعلق: افتقارك إليه سبحانه في كمال ذاتك بتحلي^١ك [F74b] بكبريائه^٢ في عالمك .

التحقق : بنية «فعيل» لا تقتضي^٣ المفاضلة ، فلا يكون^٤ فوقه [B10a] أكبر منه^٥ . فالكبير من حاز^٦ درجة الكبرياء على الإطلاق بحسب ما تقتضيه ذاته .

التخلق : تحلي^٧ النفس بأوصاف^٨ الكمال كلها التي في قوة الكون أن يتصف بها ؛ فمن حصلت له فهو الكبير الذي لا أكبر منه^٩ في المخلوقات .

1 E e Y: بتخليك . C: بتجلي .

2 F e I: لكبريائه .

3 E e Y: يقتضي . C y F: s. p.

4 F omite يكون .

5 Así en E. Los demás mss. omiten منه .

6 I: صار . Y: جاز .

7 C e Y: تجلي . E: تخلي . B omite تحلي .

8 F: باخلاق .

9 Y omite منه .

(٣٩) الاسم الحفيظ :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه^١ في حفظ ذاتك وطلب التأييد في حفظ غيرك .
التحقق : «الحفيظ» بنية مبالغة ، وهو الحفيظ لذاته ولغيره ممّا^٢ يناقض صلاح المحفوظ حساً ومعنى [C100b/I11b] .
وما ثمّ من^٣ حصل في هذه المرتبة بحكم الذات لكنه مقيد^٤ بأمر واحد خاصّ إلا الخمسة من الأعداد وحدها ، فإنّها تحفظ نفسها وتحفظ العشرين خاصّة ؛ والحفيظ على الإطلاق هو^٥ الله تعالى .
التخلق : أن يُقام العبد في حفظ نفسه وفي حفظ غيره على حدّه ما [E16a] أمير به ، وقد يحفظ بهّمته وإن لم يتعلّق به أمر ؛ ومن^٧ التخلق بهذا الاسم أن يغضب^٨ لله . نظم^٩ :

« إِذَا لَقَامَ^{١٠} بِنَصْرِي مَعَشْرُ خَشِنُ^{١١}
عِنْدَ الْحَفِیْظَةِ إِنْ^{١٢} دُو لُوْثُهُ لَنَا »^{١٣}

-
- 1 Sólo en E .
 - 2 I: ومما .
 - 3 C: ثمة من . Y omite من .
 - 4 Y: مقيدا .
 - 5 I omite الإطلاق هو .
 - 6 I: احد .
 - 7 Y: وهذا .
 - 8 Así en E y F. I: يعضب . C: تعضب . B: تغضب .
 - 9 E: شعر . B, F e I omiten نظم .
 - 10 Y: فام .
 - 11 F: حسن .
 - 12 Y: الحفيظان .
 - 13 F: لاثا .

(٤٠) الاسم المقيت :

التعلق : افتقارك إليه في أن يهبك صفةً واحدةً تقابل بها أحوالاً مختلفةً لما فيها من القوة .

التحقق : المقيت معطي القوت^١ وهو الرزق الخاص^٢ الذي تقوم به بنيته بخلاف «الرزاق»^٣ ؛ والمقيت هو مقدر الأوقات والأفوات أي العالم بها .

التخلق : أن^٤ يُقام العبد في إعطاء قدر^٥ الحاجة للمحتاج من غير مزيد ، حساً ومعنى ؛ وأن يكون عالماً بوقت ذلك وقدره .

١ Ce I: القوة .

٢ E: الحلى .

٣ I: الرازق .

٤ An Yomite أن .

٥ I: الله .

(٤١) الاسم الحسيب :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه¹ في أن يعينك على محاسبة أنفاسك ، وافتقارك إليه² أيضاً في أن يرزقك [Y10a] كفاية³ في القيام بما كلفك حتى يكون فيك اكتفاء بذلك .

التحقق : الاسم الخبير من بعض وجوه الحقوق بالاسم الحسيب³ ، وقد يكون له [B10b] تعلق بالاسم الكافي : «أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدُو»⁴ ، «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ»⁵ ، ووجوه الكفاية متعددة لا تنحصر .

التخلق : إذا قام [C101a] العبد بما⁶ كلفه الحق القيام به فقد كفى المقوم عليه تدبير نفسه ، وكذلك أيضاً إذا حاسب نفسه ظاهراً وباطناً في الخطرات والحركات بالنقد⁷ [I12a] والتمحيص فهو حسيب بالمعنيين .

-
- 1 Sólo en E.
 - 2 Así en B. Los demás mss. omiten إليه .
 - 3 B e I añaden: وقد يكون له تعلق بالاسم المجيب (en I الحسيب en lugar de المجيب).
 - 4 C. 39: 36.
 - 5 C. 65: 3.
 - 6 E e Y: إذا تعلق العبد لمن . I: بمن .
 - 7 B: بالنفد .

(٤٢) الاسم الجليل :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه في أن يهبك المقام الذي إن رام أحد الوصول إليك فيه لم يستطع ؛ وافتقارك أيضاً إلى أن يرزقك من التواضع إلى حد أن يتمكن منك أصغر الموجودات وأحقرها بقدر وسع طاقته لطفاً منك [F75a] ورحمة^٢ به .

التحقق : حقيقة هذا الاسم «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^٣ ، وحقيقته أيضاً نزوله إلى عباده «هل من تائب فأتوب عليه ؟ هل من داع فاستجيب له ؟» ، «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا»^٤ ، «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»^٥ ، «جعت فلم تطعمني وظمئت فلم تسقني ومرضت فلم تعدني» الحديث بكماله ، وهو^٦ صحيح خرجه مسلم .

ومن تحقّق هذا الاسم الحديث⁸
«كذبني ابن آدم وشتمني⁹ ابن آدم» ،
ومنه قيل¹⁰ في الله ما قيل ، وذلك لنزوله¹¹
لعباده في قلوبهم منزلةً اجترؤوا¹² عليه
فيها وقالوا «يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ»¹³ وغير ذلك.
التخلق : إذا انفرد العبد في نفسه مع
الحقّ وكان معه حيث لا أين ولا حيث
ولا فهم [C101b] واستهلك فيه حتّى يكون
في ذلك المقام كما قال¹⁴ بعض العرفاء :

«ظَهَرَتْ لِمَنْ أَبْقَيْتَ بَعْدَ فَنَائِهِ¹⁵

فَكَانَ بِلَا كَوْنٍ [E16b] لِأَنَّكَ كُنْتَهُ»

وقال الآخر:

«قَلَوْ تُسْأَلُ الْأَيَّامُ مَا¹⁶ اسْمِي مَا دَرْتُ

وَأَيْنَ مَكَانِي مَا دَرَيْنَ مَكَانِي»

وذلك من الوجه الذي له من ربّه في
 إيجاده وإبقائه لا من وجه سببه ، فإذا
 حصل في هذا المقام فهو جليل . ومن
 هذا الاسم أيضاً كان النبي صلى الله عليه
 وسلم ¹⁷ يمازح العجوز [Y10b] ويقول
 للصغير : «يا أبا عُمَيْر [B11a] ما فعل
 النُّعَيْر؟» ، ومن هذا الباب استطالة
 [I12b] من ¹⁸ استطال عليه من المشركين .
 ومن حصل في هذا المقام فهو جليل ¹⁹
 أيضاً .

-
- 1 Sólo en E.
 - 2 Y omite به .
 - 3 C. 42: 11.
 - 4 C. 58: 7.
 - 5 C. 50: 16. Así C. Los demás mss., a partir de رابعهم , omiten lo que sigue hasta aquí.
 - 6 I omite وظمئت .
 - 7 E: وهو . I omite بكمال وهو .
 - 8 C omite الحديث .
 - 9 E: وشمتي . I: وشمتي .
 - 10 B: قل .
 - 11 E: بنزوله .
 - 12 C y E: اجتروا . Los demás mss. : اجتروا .
 - 13 C: 5: 64.
 - 14 Y: قيل .
 - 15 Así en C. Los demás mss. omiten:
بعض العرفاء ظهرت لمن أبقيت بعد فنائه
 - 16 F e I omiten ما .
 - 17 Así en E e Y. Los demás mss. : عليه السلام .
 - 18 E omite من .
 - 19 B, E e Y: الجليل . I: مقام الجليل .

(٤٣) الاسم الكريم :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه^١ أن يهلك
مكارم الأخلاق ويمنع عنك سفاسفها .
التحقق : الكريم في العطاء هو الذي
لا يردّ سائلاً ، وهو الذي له الصفات
الحسنى بكل وجه .
التخلق : إذا اتّصف الإنسان بمكارم^٢
الأخلاق واجتنب^٣ سفاسفها فقد تخلّق^٤ .
وإذا^٥ أخذ^٦ هذا الاسم في العطاء فالكريم^٧
هو الذي يعطي بعد السؤال ، والجواد
(هو الذي يعطي) قبل السؤال ، والسخي
المعطي قدر الحاجة ، والمؤثر المعطي ما^٨
هو محتاج إليه وجوداً وتقديراً ،
والواهب المعطي لينعم ، وهذا كله
اصطلاح .

-
- 1 Sólo en E.
 - 2 E: مكارم .
 - 3 F: وتجنب .
 - 4 Así en I (s. p.). Los demás mss. omiten فقد تخلق .
 - 5 C omite وإذا . E: وإن . Y: إذا .
 - 6 Así en C. Los demás mss. : أخذت .
 - 7 C: والكريم .
 - 8 Y: بما .

(٤٤) الاسم الرقيب :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه¹ في طلب مراعاة حدوده² من غير سهو³ .
 التحقق : الرقيب (هو) الذي لا يغفل⁴ عما يكون عليه أهل مملكته من حركاتهم وسكناتهم وحاجاتهم⁵ ، فيعطي ويحصى .
 التخلق : من راقب في قلبه آثار ربّه [C102a] ليفرق بينها وبين آثار هواه وشيطانه ، وراقب أيضاً ما يدخل عليه من خلل⁶ من خارج وما يظهر عنه من خلل من داخل ، وراقب ما أمره الله تعالى⁷ من مراقبته⁸ من أهل وتبع له⁹ ، فقد تخلّق باسمه الرقيب .

-
- 1 Sólo en E.
 - 2 E: مراعات حدوده . Y: مراعات حدود .
 - 3 C: شهود .
 - 4 I: يفعل .
 - 5 B y F omiten وحاجاتهم .
 - 6 E: حلل en este caso y en el siguiente.
 - 7 C e I omiten تعالى .
 - 8 C: بمراقبته .
 - 9 Así en C. Los demás mss. omiten له .

(٤٥) الاسم المجيب :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه¹ في قبول الدعاء ، وأن² يرزقك أن لا تدعوه بما نهاك أن تدعوه به وفيه .

التحقق والتخلق³ : جمعتهما آية «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ [F75b] دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي»⁴ ، وكما أنك إذا دعوته تحب إجابته كذلك يريد إجابتك فيما دعاك إليه .

1 Sólo en E.

2 F e E: ان (sin و).

3 I omite والتخلق .

4 C. 2: 186.

(٤٦) الاسم الواسع :

التعلق : [I13a] افتقارك إليه سبحانه¹ في أن يسعك كل شيء وأن تسعك² رحمته المقيدة وإن كان³ التقييد صفتنا⁴ لا صفته تعالى⁵ ، ولكن يجب على الإنسان أن يرغب فيما رغبه الله تعالى فيه ، فإنه قال⁶ : «فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ»⁷ ، فقيدها ، فكأنتي سألت⁸ أن أكون من المتقين⁹ [B11b] .

التحقق : الواسع على الحقيقة هو الذي يسع كل شيء ولا يسعه شيء .

التخلق : إذا [E17a] حصل العبد في مقام «ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي»¹⁰ المؤمن فقد تخلق بهذا الاسم . قال أبو يزيد رضي الله عنه¹¹ : «لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة إلى¹² فوق ذلك في زاوية¹³ من زوايا قلب العارف ما أحسّ به¹⁴» .

ومن هذا الاسم يتحمل الأذى والجفاء
ويجد بها¹⁵ لكل شيء وجهاً إلى الحق .

-
- 1 Sólo en E.
 - 2 F e I: يسعك .
 - 3 E: كانت .
 - 4 C: صتنا .
 - 5 Sólo en E.
 - 6 C e I añaden تعالى .
 - 7 C. 7: 156.
 - 8 E: سئلت .
 - 9 En E (margen inferior del f. 16b) figura esta nota:
يعني إذا طلبت منه تعالى أن تسعني رحمته المقيدة
وكانني سألت .
 - 10 Y: عبد .
 - 11 Así en C. Los demás mss. omiten رضي الله عنه .
 - 12 E e Y: لا .
 - 13 I omite من زاوية . F añade في زاوية .
 - 14 Así B y C. E, F e Y: بها . I omite ما أحسن به .
 - 15 E, F e Y omiten بها .
I dice ويجد بها en lugar de ويحتمل .

(٤٧) الاسم الحكيم :

التعلق : افتقارك [C102b] إليه سبحانه¹
 أن يرزقك² وضع الأشياء مواضعها وترتيب
 الأمور في محالها وأزمانها وأمكنها .
التحقق : لهذا³ الاسم وجه إلى القضاء ،
 وقد ذكرناه⁴ في الاسم «الحكم» ، ووجه
 إلى⁵ الحكمة وهو ترتيب الأشياء في
 مواضعها⁶ ومعرفة المناسبات⁷ بين الأشياء .
(التخلق) : فمن حصل له معرفة هذه
 الأشياء في العلوم والتعليم والأعمال ، وأن⁸
 يدعو الله بالاسم⁹ المناسب لحاجته على
 التخصيص ، فقد تخلّق بهذا الاسم .

1 Sólo en E.

2 I: يورثك .

3 C: بهذا .

4 C añade ما .

5 E omite إلى .

6 I: موضعها .

7 I: المناسب .

8 Y: في أن .

9 I: الله بالاسم . Y: الله باسم .

(٤٨) الاسم الودود :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه¹ في ثبات وده² وودّ من أمر بوده في نفسك .
التحقق : الودّ (هو) الإقامة على المحبة والثبات فيها³ ، «وَالْجِبَالُ أَوْتَاداً»⁴ ويُقال في الودّ «وَتَدَّ» و«وَدَّ» لإثباته⁵ وثباته ؛ والمحَبّ من خلص حبه وصفاً⁶ ، والودود من ثبت حبه .
التخلق⁷ : إذا ثبت حبّ الله عزّ وجلّ⁸ وحبّ من أمر بحبه في قلب العبد على كلّ حال يطرأ من المحبوب [I13b] ، ممّا يوافق وممّا لا يوافق ، سُمّي ودوداً .

1 إليه . Sólo en E. F e I omiten también .

2 في بيان وده في نفسك . I: .

3 وثباته . I omite desde aquí hasta .

4 C. 78: 7.

5 F omite وودّ . Aquí acaba la omisión de I.

6 وصفى . F: وحقى . E: .

7 التخلق . E omite .

8 عزّ وجلّ . I e Y: تعالى en lugar de .

(٤٩) الاسم المجيد :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه^١ في
 تشريف ذاتك بما أثنى عليه^٢ من الصفات .
التحقق : الشريف (هو) من^٣ كان
 شرفه لذاته من حيث أنها لا تشبه الذوات
 ولا يجوز عليها ما يجوز^٤ على
 الممكنات ، ومن كانت صفاته من^٥
 الشرف بحيث لا يجوز عليها ما يجوز^٦
 على الصفات الشريفة للممكنات ، فهو
 أحقّ باسم^٧ المجيد على [C103a] المبالغة .
التخلق : الشرف للعبد ، من اسمه^٨
 [B12a] المجيد ، (هو) التخلق بأخلاق^٩
 الله^{١٠} على الإطلاق . فمن حصل بهذه
 المنزلة فهو مجيد على المبالغة في
 الممكن^{١١} .

-
- 1 Sólo en E.
 - 2 I: ذاك ما اثنى عليك .
 - 3 E: ومن .
 - 4 F omite desde aquí hasta على الصفات .
 - 5 I: ومن كان صفاته على .
 - 6 Aquí acaba la omisión de F.
 - 7 I: باسمه .
 - 8 I omite اسمه .
 - 9 I: فاخلق .
 - 10 Así C y E. Los demás mss. omiten تعالى .
 - 11 Y omite في الممكن .

(٥٠) الاسم الباعث :

التعلق : [Y11b] افتقارك إليه سبحانه^١
في أن يرزقك الإفادة عن همّة مؤثّرة في
المستفيد حالاً [F76a] .

التحقّق : الباعث على الإطلاق من^٢
يبعث لا عن باعث حتّى لا يكون مبعوثاً^٣
لباعثه^٤ ؛ وذلك لا يكون إلّا الله^٥ وحده .
ويحتاج هذا الفصل إلى نظر وتحقيق
يفكره فيه من ينظر في كلامنا هذا^٦ .

التخلّق : لا يصحّ البعث المقصود هنا^٨
إلّا بعد الموت ، فإنّ الله تعالى^٩ يقول :
«هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا
مِّنْهُمْ»^{١٠} ؛ وهل يكون الموت عن حياة أو
لا^{١١} ؟ [E17b] فيه نظر كلّ مولود يُولَد^{١٢}
على الفطرة فهو حيّ ، ثمّ^{١٣} يغلب عليه
بهذا التركيب الطبيعي موت القلب بالجهل^{١٤}
وموت الجوارح^{١٥} بالمخالفات ، فإذا
أحييته من هذا الموت بالعلم الشريف

على ضروبه ، وأحييته بالموافقة من موت
المخالفة التي كان فيها¹⁶ عموماً ، حساً
ومعنى ، كنت باعثاً ولكن عن باعث لا
بدّ من ذلك .

-
- 1 Sólo en E.
 - 2 I: ومن .
 - 3 I omite لا عن باعث حتى لا يكون مبعوثاً .
 - 4 Así en C. Los demás mss. añaden: أن يبعث .
 - 5 C: الله . E: منه .
 - 6 I e Y: تنكر .
 - 7 B omite هنا .
 - 8 Así en B. F: في بالاول .
Los demás mss. añaden بالاول .
 - 9 B, F e I omiten تعالى .
 - 10 C. 62: 2. C, I e Y omiten منهم .
 - 11 E omite . I: عن حياة .
 - 12 I omite يولد .
 - 13 Y: (حي) فهو تم (omisión de حي).
 - 14 I omite بالجهل .
 - 15 C: الجوارح .
 - 16 I: منها .

(٥١) الاسم الشهيد :

التعلق : افتقارك إليه في أن يرزقك مشاهدته حيث كانت ، وأن يرزقك الحياء^١ منه .

التحقق : الشهيد هو الحاضر الذي [I14a] يراك حين تقوم ، والشهيد (هو) المشهود أيضاً لأن^٢ بنية «فعل» تقتضي ذلك . فهو المشهود سبحانه في كل شيء وعند^٣ كل شيء وقبل كل شيء وبعد كل شيء [C103b] على حسب طبقات القوم^٤ ، وهو الشاهد على كل شيء ومع كل شيء .

التخلق : إذا عرفت أنك مشهود له اجتهد^٥ «ألا يراك»^٦ حيث نهاك ولا يفقدك حيث أمرك^٧ ، وإذا^٨ كنت شاهداً له^٩ لزمك الحياء منه ، وقد جمعها خبر^٩ واحد صحيح : «اعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك» .

-
- 1 Y: الحيوۃ .
 - 2 C: لا .
 - 3 B y E: عنده .
 - 4 I: العوالم . Y: القڤدم .
 - 5 Así en C (corrección al margen). Los demás mss.
omiten اجتهد .
 - 6 En todos los mss. : لم یرك .
 - 7 I: فاذا .
 - 8 C omite له .
 - 9 I: جمعها خير .

(٥٢) الاسم الحق :

التعلق : افتقارك إليه^١ أن لا تنطق^٢
 إلا بحق ولا تمشي إلا بحق^٣ ولا تتحرك^٤
 ولا تسكن إلا بحق لحق^٥ .
التحقق : الحق^٦ أقصى درجاته
 الواجب الوجود لذاته .

التخلق : وقوفك [B12a] على العلم الذي
 تعرف^٧ به أنك واجب الوجود به^٨ لا
 بنفسك، وموضع الاشتراك (هو) الوجوب
 لا الوجود ؛ فالعبد إذن ليس بباطل من
 هذا الوجه ، لأن الباطل هو العدم
 [Y12a] والألفاظ الدالة عليه وجود فهي^٩
 حق ، وإن كان مدلولها لا شيء . وإنما
 يُقال فيما سوى الله تعالى^{١٠} باطل ، كما
 قال ليبيد :

«أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ
 وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلٌ»^{١١}

لَمَّا كَانَ¹² وجود هذا¹³ الشيء
مستفاداً فليس له من حيث ذاته إلا¹⁴
العدم وقبول الوجود .

-
- 1 Y añade في .
 - 2 I: ينظر .
 - 3 Y omite لا تمشي إلا بحق .
 - 4 C omite ولا تتحرك .
 - 5 B, E y F omiten لحق .
 - 6 I omite الحق .
 - 7 I: يعرف . C y F: s. p.
 - 8 F omite به .
 - 9 I: فهو .
 - 10 Así en Y. Los demás mss. omiten تعالى .
 - 11 Este segundo hemistiquio sólo figura en C e Y.
Los demás mss. lo omiten.
 - 12 Y: لما كان لا مكان .
 - 13 Y omite هنا .
 - 14 Y omite إلا .

(٥٣) الاسم الوكيل :

التعلق : افتقارك إليه^١ أن يوفقك أن تتخذ^٢ه وكيلاً .

التحقق : الوكالة مطلقة ومقيّدة ودورية وهي اسم مفعول تحتاج^٣ إلى جعل جاعل^٤ . ولما^٥ فطر الله تعالى^٦ العباد وجعلهم^٧ خلف حجاب الأغيار^٨ والنظر إلى الأسباب خاطبهم من خلف هذا الحجاب أن يتخذوه وكيلاً في مصالحهم . ومن عموم الوكالة أن يُفَوَّض [F76b] إليه أن يوكل من شاء . فوكل الأبياء صلوات [C104a/I14b] الله^٩ عليهم في التعريف بأسباب المصالح والسعادة وتعيينها^{١٠} ، وأنّ الرشد^{١١} في استعمالها والسفه^{١٢} في إهمالها . فقال تعالى^{١٣} : «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ^{١٤} فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا»^{١٥} ، وقال تعالى^{١٦} : «أَلَا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلًا»^{١٧} يعني الأسباب التي احتجب^{١٨} بها وخاطبك^{١٩} من خلفها : «وَمَا

كَانَ لِيَشْرِي أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا
[E18a] أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ»²⁰.

التخلق : «وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ
مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ»²¹ ، فقد وكلّك فيما
استخلفك فيه من أهل ومال وعمل وملك ،
وتعلم أنّ للوكالة شروطاً إن لم يف بها
الوكيل²² لم يصحّ تصرّفه ، فإذا تصرّفت²³
به²⁴ وله وعنه كنت²⁵ وكيلاً محموداً. فهذا
الاسم من دون سائر الأسماء بعيد أن
يُوجد فيه معنى فاعل .

-
- 1 B y E omiten إليه . Y añade في .
 - 2 Y: يوفقك في متخذه .
 - 3 Y: يحتاج . C: s. p. en preformativa.
 - 4 C: إلى فعل فاعل .
 - 5 I: وكما .
 - 6 C e I: تعالى .
 - 7 B y E: وجعل .
 - 8 I: العيان .
 - 9 I añade: وسلامه .
 - 10 C y F: وتعينها .
 - 11 C omite الرشد .
 - 12 I: السعة .
 - 13 Así en C. Los demás mss. omiten تع .
 - 14 Y: الله .
 - 15 C. 73: 9. I omite esta cita .
 - 16 Así en C. Los demás mss. omiten تع .
 - 17 C. 17: 2.
 - 18 F: احتجبت .
 - 19 F: وخاطبتك .
 - 20 C. 42: 51.
 - 21 C. 57: 7.
 - 22 Así en C. Los demás mss. añaden وإلا .
 - 23 E: تصرف .
 - 24 I omite به .
 - 25 I añade وكنت .

(٥٤) الاسم القوي :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه¹ في ظهورك على من قاومك فيما تريد² أن تفعله ، مما أمرته³ به فيمنع⁴ في ذلك .
التحقق : القوي على الحقيقة من لا يُغالب ولا يُقاوم وأن يكون تحت قوته [B13a] كل ما سواه .

التخلق : القوي من أعطاه الله تعالى⁵ القوة على حمل ما كُلف من أثقال العبادات⁶ ، حساً ومعنى . وعن هذا الاسم تكون⁷ الانفعالات عن هذا الشخص بهيمته ، وتنفع⁸ [Y12b] له أجرام العالم ، علوها وسفلها . وشأن هذا الاسم عجيب⁹ وأمره عظيم¹⁰ : «ليس الشديد بالصرعة¹¹ وإنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب» . قالت الملائكة في حديث طويل : «يا رب هل خلقت شيئاً¹² أشد

من الريح ؟ قال : نعم ، المؤمن يتصدق
بيمينه¹³ فيخفيها عن شماله .

-
- 1 . سبحانه . Así en E. Los demás omiten .
 - 2 . يزيد . E:
 - 3 . أمرت : . Así en I. Los demás mss. :
 - 4 . Así en F. Y: s. p. en preformativa.
Los demás mss. : فتمانع .
 - 5 . C y F omiten تعالى .
 - 6 . Y: العبادة .
 - 7 . I e Y: يكون .
 - 8 . E: وينفعل . F: فتنفعل .
 - 9 . Y: محب .
 - 10 . E: امره يتودد .
 - 11 . I: بالصرفة .
 - 12 . Y omite شيئاً .
 - 13 . C omite بيمينه .

(٥٥) الاسم المتين :

التعلق : افتقارك [C104b] إليه سبحانه^١
في الحفظ والعصمة^٢ عن تأثير شيء فيك ،
منك أو من غيرك .

التحقق : المتين في قوّته هو الذي
[I15a] لا يتأثر بشيء في نفسه ولا يؤثر فيه^٣
شيء بهّمته وفعله ، إذ^٤ المتانة مقام
أحمى .

التخلق : المتين من العباد الصلب في
دينه الذي لا يؤثر فيه الأهواء ، ولا يتأثر
في نفسه بما تتجلى^٥ له به الحقيقة برؤية
الحق في الأشياء ولا سيماً في^٦ موقف^٧
السواء^٨ . فمن حصل في هذا المقام فهو
المتين^٩ ؛ فمن كونه قوياً يؤثر ومن كونه
متيناً لا يتأثر^{١٠} .

-
- 1 . سبحانه . Así en E. Los demás omiten .
 - 2 I: والفطمة .
 - 3 I e Y omiten فيه .
 - 4 E: اذا .
 - 5 . يتجلى : Así en F. Los demás mss. .
 - 6 . ولا سيما في en lugar de ولا بد من Y: .
 - 7 I: موفق .
 - 8 E: السر . F: السوى . I: الثول (ilegible). Y: السر .
 - 9 B y F omiten فهو المتين .
 - 10 . و... B añade . شرح ... F añade به . I añade .
B y F añaden este comentario:

يريد بقوله في موقف السواء كما هو سبحانه موجد كل
 شيء تراه ، أنت « خالق كل شيء » (قرآن ٦ : ١٠٢) ،
 فيوافق نظرك إيجاده فلا يزيد هذا على هذا فيتساويان
 والله أعلم .

(٥٦) الاسم الولي :

التعلق : افتقارك إليه في^١ أن يجعلك من أوليائه .

التحقق : الناصر من كونه محباً وإذا كان هذا فهو الذي يتولى عباده الصالحين^٢ بأمور خاصة ، فيتخصص بها المولى عليه فيسمى ولياً . وقد جعل الله تعالى^٣ هذه اللفظة لعباده المختصين به ، فسماهم أولياء الله تعالى ، وهم الذين أحبهم الله تعالى ، واصطفاهم [F77a] ، ونصرهم : باطنياً حقاً^٤ ، وظاهراً قد يكون وقد لا يكون .

التخلق : «وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ^٥ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ»^٩ ، «وَكَانَ [B13b] حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ»^{١٠} ، وهنا سرّ فابحث عليه في ظهور الأعداء على المؤمنين وغلبيتهم إياهم ، والله يفتح عين بصيرتك وقد نبّه

على ذلك بقوله تعالى¹¹ [E18b] : «ظَهَرَ
الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» الآية¹² ، وكذلك¹³
«وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ»¹⁴.

-
- 1 E e I omiten في .
 - 2 I omite عباده الصالحين .
 - 3 F omite تعالى .
 - 4 Y: أولياءه .
 - 5 B e Y omiten حقًا .
 - 6 C, F e Y omiten و .
 - 7 C, F e I: يتولى . E e Y: تولى .
 - 8 E omite الله .
 - 9 C. 5: 56.
 - 10 C. 30: 47.
 - 11 Y omite بقوله تعالى .
 - 12 C. 30: 41. I: لانه .
 - 13 F omite و . I: لذلك . Y añade يقول تعالى .
 - 14 C. 17: 23.

(٥٧) الاسم الحميد :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه^١ في أن يجعلك محموداً من جميع الوجوه .

التحقق : الحميد هو الذي له^٢ عواقب الشناء [C105a] ، وهو المثنى عليه بأفعاله وبما يكون منه وبما هو عليه ، هذا إذا كان بمعنى اسم المفعول ؛ والذي^٣ له من نسبة الفاعلية فيكون مثنياً^٤ على نفسه بما هو عليه ، [Y13a] وعلى غيره بما^٥ يكون منه تعالى^٦ وهذا غاية الكرم : أن يعطيك ويثني عليك بما أعطاك .

التخلق : المحمود من العباد (هو) الذي له عواقب الشناء أي تبقى له^٧ إلى عاقبته : «وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ»^٨ ، «وَأَجْعَلْ لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ»^٩ . وأشرف الحمد وأتمه حمد الحمد وحمد الحامد إذا كان الحامد الحق تعالى . فإن الشرف كله في من^{١٠} شرفه الحق^{١١} بالشناء عليه :

«وَلَوْ سَكَتُوا¹² أَثْنَتَ¹³ عَلَيْكَ الْحَقَائِبُ»

وقال الآخر (شعر)¹⁴ :

«شَهِدَتْ بِمَفْخَرِكَ السَّمَوَاتُ الْعُلَى

وَتَنَزَّلَ الْقُرْآنُ فِيكَ مَدِيحًا»

وحمد الحمد الذي نبّه عليه بعض
السادة ، وهو أبو الحكم ابن¹⁵ بَرَجَان ،
(هو) الحمد لله حمداً يوافي هو
[sic] نفسه .

-
- 1 Así en E. Los demás omiten سبجانه .
 - 2 I omite له . E omite هو .
 - 3 F añade يكون .
 - 4 E: مثبتا .
 - 5 I añade هو .
 - 6 Así en E. Los demás omiten تعالى .
 - 7 F omite له .
 - 8 C. 28: 83.
 - 9 C. 26: 84.
 - 10 Así en B, E, F, I e Y: له فيمن . C: فيمن .
 - 11 C añade تعالى .
 - 12 I: سكت .
 - 13 Y: اثنتوا (s. p.).
 - 14 El término شعر figura sólo en I.
E e I omiten وقال الآخر .
 - 15 Así en Y, B, C e I añaden أبو . E y F: بن .

(٥٨) الاسم المحصي :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه¹ في
إحصاء ما أنت عليه ممّا أمرك الحقّ به
من حفظه .

التحقق : المحصي على الحقيقة هو
المحيط بحقيقة المحصي² ، عدماً كان
أو وجوداً .

التخلق : المحصي من العباد من مكّنه
الله تعالى ممّا سأله³ في تعلق هذا الاسم .

1 Sólo en E.

2 F: المحصي .

3 E: سئله .

(٥٩) الاسم المبدئ :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه^١ في إخلاص النية فيما تظهره^٢ من الأعمال وتنشئه^٣ على طريق القرية إلى الله تعالى .
التحقق : إبداء الأشياء ابتداءً^٤ [B14a] في أعيانها ، وإبداء^٥ إظهارها وإن كانت ظاهرة له أو لنفسها .
 [C105b] وتعرض^٦ هنا مسألة بين طائفتين^٧ كبيرتين وهي : هل للأشياء عين ثابتة في العدم^٨ أم لا ؟ واشتركا^٩ مع هذا الخلاف في أنه مبدأ لوجودها وهو^{١٠} المقصود .

التخلق : يظهر بما يخترعه العبد من الأفعال في نفسه^{١١} وعلى يده مما لم^{١٢} يُسبق إليه في علمه أو في نفس الأمر ، ومنه « من سن سنة حسنة » فقد أبيع له إنشاء^{١٣} العبادات على حال مخصوص معين .

-
- 1 Sólo en E. I omite إليه .
 - 2 F e I: يظهره .
 - 3 E: تنشيه .
 - 4 C: ابداء .
 - 5 I: وبدا .
 - 6 F: يتعرض .
 - 7 E: الطائفتين .
 - 8 Y: القدم .
 - 9 F: واشتركنا .
 - 10 Y: وهي .
 - 11 I omite في نفسه .
 - 12 B y C omiten لم . E e I: ما لم .
 - 13 E: اثناء .

(٦٠) الاسم المعيد :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه في
 المداومة على ما أمرك بفعله [Y77b] من
 العبادات [I16a] وإن كان^١ ليس عينها^٢ .
التحقق : الإعادة ردّ الشيء إلى
 الحالة التي فارقتها ، وهي^٣ مسألة خلاف .
 والتحقيق أنها مثلها^٤ لا عينها وعينها لا
 مثلها من وجهين مختلفين ؛ فالمدبر يُعاد
 إلى^٥ تدبيره [Y13b] والمدبر لا يلزم أن
 يكون بعينه « كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ
 بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا »^٦ .

التخلق : إحداث [E19a] الفعل على
 صورة ما مضى يُسمّى إعادةً وإن لم يكن
 عينه لشبهه^٧ في الصورة . ومن التخلق
 إعادة الفعل ، الذي أنشأه فيك ونسبه^٨
 إليك ، عليه^٩ سبحانه ؛ وهو روح العبادة
 حيث لم تغب^{١٠} عنك مشاهدة الحق في
 هذه العبادة^{١١} .

-
- 1 I: ما امرك .
 - 2 Así en F. I: عنها . Los demás mss.: عيناها .
 - 3 E: وعلى .
 - 4 Y: مثله . I: انه en lugar de أنها .
 - 5 Y: في .
 - 6 C. 4: 56.
 - 7 E e Y: لشبهة . F: لتشبهه .
 - 8 E: ونسبة .
 - 9 C omite عليه .
B inserta anotación: هنا راجع إلى الفعل المتقدم
 - 10 F: يغيب .
 - 11 B concluye en العبادة y omite texto desde حيث hasta aquí.

(٦١) الاسم المحيي :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه¹ في إحياء قلبك بحياة العلم وإحياء جوارحك بحياة² الطاعات .

التحقق : المحيي³ من أعطى الحياة لكل موجود حتى سُبِّحَ بحمده . فمن ظهرت حياته سُمِّيَ حيًّا⁴ ، ومن بطننت حياته فلا بدَّ أن⁵ يكون نامياً أو غير نامٍ ، فإن كان نامياً فقد يُسَمَّى حيًّا ، [C106a] وإن كان غير نامٍ سُمِّيَ جماداً ؛ هذا⁷ المستقرّ عند أهل الكشف . وأما الحقّ سبحانه فإنه قال تعالى وتقدّس⁸ : «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ»⁹ ، «كُلُّ¹⁰ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ»¹¹ ، «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ»¹² الآية . وقال تعالى¹³

[B14b] للسموات والأرض¹⁴ : « ائْتِيَا طَوْعاً
 أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ »¹⁵ ،
 وأهل الكشف من ملك ونبي وولي¹⁶ عاينوا
 قيام الحياة¹⁷ بالجمادات¹⁸ .
 التخلق : من أحيا¹⁹ أرضاً ميتة « وَمَنْ
 أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً »²⁰ ،
 ومن اشتغل بالفكر [I16b] والاستبصار فقد
 أحيا نفسه أيضاً ، وقد استحق أن يُسمى
 باسم²¹ المحيي .

-
- 1 إليه . Sólo en E. I omite .
 2 بحيات . E (este caso y en el anterior): .
 3 المعطي . Y:
 4 حيّاً . Y omite .
 5 وان . I:
 6 سَمَى . C y E:

- 7 Y: وهنا .
- 8 Así en C. Los demás omiten تعالى وتقدس .
- 9 C. 17: 44.
- 10 E: وكنّ .
- 11 C. 24: 41.
- 12 C. 22: 18. Así en C. Los demás mss. omiten texto tras القمر hasta aquí.
- 13 Sólo en C.
- 14 Y omite وقال للسموات والأرض .
- 15 C. 41: 11.
- 16 I: من نبي وولي .
- 17 E: الحيات .
- 18 E añade: عندكم .
F e Y añaden: عندكم ثوبى حجر .
C añade: عندكم ثوبى حجر .
B añade: عندهم (ثوبى حجر) .
I añade: بعندكم بولى حجر . B añade en el
margen derecho esta nota (v. C. 7:160) :
إشارة إلى قصة موسى صلوات الله عليه عند اغتساله
في شاطئ النهر حين سار الحجر بأثوابه .
- 19 Y: احى en ésta y en las siguientes ocasiones.
- 20 C. 5: 32.
- 21 B omite بالاسم . I: باسم .

(٦٢) الاسم المميت :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه^١ في أن يعصمك من أن تكون ممّن أمات قلبه بالغفلة عن ذكر الله وما في ضمنه .

التحقق : مزيل الحياة ممّن قامت به . واختلفوا في الحيّ قبل وجود الحياة فيه ، هل يُسمّى ميتاً أو^٢ لا ؟ «وَكُنْتُمْ أََمْواتاً فَأَحْيَاكُمْ»^٣ ، ولم تتقدّمهم^٤ حياة .

التخلق : «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً»^٥ ، «قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ^٦ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ»^٨ ، ومن أمات^٩ ما كان حياً من البدع والضلالات لا شكّ أنه مميت ولكن بنسبة^{١٠} سعاديّة^{١١} ، إذ يلزم [Y14a] هذا في النقيض^{١٢} .

-
- 1 . سبحانه . Así en C y E. Los demás omiten .
 - 2 C: ام .
 - 3 C. 2: 28.
 - 4 C y E: يتقدمهم . F: s. p. en preformativa.
 - 5 Así en C. Los demás mss. omiten:
أو فساد في الأرض
 - 6 C. 5: 32.
 - 7 C e Y: يتوفيكم .
 - 8 C. 32: 11. Así en C e Y.
E omite وكل بكم .
Los demás mss. omiten: الذي وكل بكم .
 - 9 E: مات .
 - 10 I e Y: بنسبته .
 - 11 C: سعاده .
 - 12 F: القبض .

(٦٣) الاسم الحي :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه^١ في اتصال^٢ حياتك بالحياة الآخرة . قال الله^٣ تعالى [C106b] : «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَوِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ»^٤ وقال تعالى^٥ : «بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ»^٦ .

التحقق : الحي من كانت^٧ حياته لنفسه^٨ غير مستفادة^٩ من غيره . وتحت [F78a] هذا مسألة كبيرة بين نفاة^{١٠} الصفات ومثبتيها^{١١} أعياناً زائدة^{١٢} ، ليس هذا موضعها .

التخلق : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم^{١٣} : «أَمَّا^{١٤} أهل النار ، الذين^{١٥} هم^{١٦} أهلها ، (إنهم) لا يموتون فيها^{١٧} ولا يحيون»^{١٨} خرجه مسلم .

الحي من العباد [E19b] من حيي^{١٩} سرّه بنور الله وقلبه بذكر الله وجوارحه بطاعة

الله ، ومن اتّصف بهذه الحياة كانت له
الحياة ²⁰ الدائمة في دار السعادة التي
نفاها الحق عن الأشقياء .

-
- 1 Sólo en E.
 - 2 Y: ايصال .
 - 3 Así en I e Y. Los demás mss. omiten الله .
 - 4 C. 39: 68. I e Y omiten إلا من شاء الله .
 - 5 Sólo en C. I omite و .
 - 6 C. 3: 169.
 - 7 F e I: كان .
 - 8 C: في نفسه .
 - 9 Y: مستفاد .
 - 10 E: نفاذ . Y: نفات .
 - 11 C y F: ومثبتها . I omite .
 - 12 I añade aquí ومثبتها .
 - 13 I: عليه السلام .
 - 14 En todos los mss.: في . V. Muslim 82: 306.
 - 15 C omite الذي . F: الذين .
 - 16 E: بهم .
 - 17 B omite لا يموتون فيها .
 - 18 I añade من .
 - 19 Y: احيا .
 - 20 I omite كانت له الحياة . E: الحيات en ambos casos.

(٦٤) الاسم القيوم :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه¹ في أن يرزقك المعونة فيما أمرك به من القيام [B15a] على من² كُلفت³ القيام به .

التحقق : [I17a] القيوم ، على الحقيقة، هو الذي يقوم بنفسه ويقوم به كل من سواه على جهة الافتقار إليه في ذاته ولوازمها .

التخلق : «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ»⁴ فمن قام⁵ من العباد⁶ بحاجات من استند إليه وكثر ذلك منه فهو قيوم .

1 Sólo en E.

2 I: ما .

3 Así vocaliza C.

4 C. 4: 34.

5 B y E añaden به . Y omite قام به .

6 B: العبادات .

(٦٥) الاسم الواجد :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه^١ في^٢ أن يهلك^٣ حالاً^٣ عدم تعيين^٤ حاجة .

التحقق : الواجد من لا يعوزه^٥ شيء البتة ، وهو^٦ أقصى مراتب الواجدين .

التخلق : إذا حصل^٧ العبد في مقام لا يعوزه شيء ولا يحتاج إلى شيء ، لمعرفته^٨ ذوقاً أن كل شيء فيه صلاحه [C107a]^٩ وبقاؤه معين عند الحق مدّخر^{١٠} له عندما اتّخذة وكيلاً ، فإن الشخص إذا علم أن وكيله قد ادّخر^{١١} له^{١٢} في بيته^{١٣} جميع ما يحتاج إليه في جميع سنته^{١٤} فهو واجد لكل شيء يحتاج إليه في سنته ، والسنة في حق العبد المتخلق وفي حق الحق عبارة عن^{١٥} الأبد الذي لا نهاية لبقائه ، فقد صحّ له اسم الواجد [Y14b] .

-
- 1 Sólo en E.
 - 2 B, E, F e I omiten في .
 - 3 C añade: في .
 - 4 I: تغيير .
 - 5 C: يعوده .
 - 6 I: ومن .
 - 7 B omite حصل .
 - 8 E: بمعرفته .
 - 9 Y: صلاحية .
 - 10 F: منخر .
 - 11 F: اآخر .
 - 12 I: en lugar de فلا دخوله
إذا علم أنّ وكيله قد اآخر له
 - 13 C: بينه .
 - 14 I omite سنته .
 - 15 E: من .

(٦٦) الاسم الماجد :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه: في إعطاء شرف ما² من غير تعيين .
التحقق : نسبة³ الشرف على الجملة⁴ إليه من غير تفصيل .
التخلق : كذلك أيضاً نسبة الشرف بما يقوم به من الأوصاف الشريفة من حيث الجملة . والمجيد بنية مبالغة بها يقع التفصيل لهذا⁵ الشرف الجملي⁶ ، فيقال شريف من حيث كذا ومن حيث كذا إلى ما لا⁷ يتناهى .

1 Sólo en E.

2 I omite ما .

3 I: لنسبة .

4 E añade . والمجيد .

5 E: التفصيل بهذا .

6 B: المجمل .

7 E omite لا .

(٦٧) الاسم الواحد :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه^١ في أن يجعلك وحيد وقتك في همك^٢ به^٣ وفي^٣ همّك .

التحقّق : الواحد على الحقيقة هو الذي يتّصف بالوحدة من جميع الوجوه ولا يقبل الكثرة بوجه من [I17b] الوجوه ، وهذه مسألة كبيرة^٤ فيها للعلماء^٥ كلام كثير .

التخلّق : « إذا بُوع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما » ، فينبغي^٦ للعبد أن يستعدّ بالتوجّه^٧ الكلّي إلى جانب الحقّ تعالى ، والتخلّق^٨ بما^٩ في الوسع الإمكان^{١٠} بالأخلاق [B15b] الإلهيّة ، ليحصل له رتبة^{١١} القطبيّة ، ليكون واحد الزمان في وقته لا يشاركه فيها^{١٢} أحد ، إذ^{١٣} لا بدّ في كلّ زمان من واحد لا ثاني له ، وهذا المقام مكتسب .

-
- 1 Sólo en E.
 - 2 Y: به . B, E e Y omiten في ممتك .
 - 3 E e I omiten في .
 - 4 I e Y: كثيرة .
 - 5 F: للعالم .
 - 6 B, E e Y: ويتبعني .
 - 7 Así en C. Los demás mss. : بالوجه .
 - 8 Y: ويتخلق .
 - 9 F: بها .
 - 10 B e I: في وسع الإمكان Y: في وسع الامكنى .
 - 11 E omite رتبة .
 - 12 E: فيه .
 - 13 Y omite إن .

(٦٨) الاسم الصمد :

التعلق : [F78b] افتقارك [C107b] إليه

في^١ أن يجعل من الفرج بيدك حتى تكون
ملجأ^٢ لكل^٣ وارد^٣ من الحق تعالى ومن^٤
الخلق وأن تكون^٥ في حال تركيبك^٥ من
الطهارة على ما كنت عليه [E20a] قبل
وجودك .

التحقق : الصمد ، على الحقيقة ،

الذي يلجأ^٧ إليه في جميع الأمور دقيقها
وجليلها معلومها ومجهولها .

التخلق : إذا اكتسب الإنسان بتخلقه

الخلق^٨ الإلهي^٩ واتصف بمكارم الأخلاق
وكان موضع نظر الحق من العالم لجأت
إليه النفوس كلها لتحقيقها^{١٠} بحصول
أغراضها وإرادتها ، علواً وسفلاً حقاً
وخلقاً . وليس من شرطه أن يكون
(المتخلق بهذا الاسم) معلوماً في عالم
التركيب^{١١} . «وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً»^{١٢}

«فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي»¹³ . هو
 حضرة ظهور آثار¹⁴ الأسماء .

-
- 1 Sólo en E. Los demás mss. omiten في .
 - 2 I e Y: يكون ملجا . F: ملحا . E omite تكون ملجا
 - 3 E: وار .
 - 4 Así C y E. Los demás mss. omiten من . B: تعالى .
 - 5 C, E, I e Y: يكون . Y: من en lugar de في .
 - 6 I: وكيك .
 - 7 F: يلحا .
 - 8 C: الخلقى .
 - 9 E: الالهية .
 - 10 E omite كلها لتحققها .
 - 11 C: التركيب .
 - 12 C. 73: 20.
 - 13 C. 20: 14.
 - 14 I: ظهور .

(٦٩) الاسم القادر :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه^١ أن يرزقك التمكن بما^٢ أمرك الله [Y15a] تعالى به من الأفعال .

التحقق : القادر هو الذي إذا شاء فعل^٣ من غير مانع ولا دافع .

التخلق : إذا كانت يد العبد يد الحق تعالى^٤ فهو^٥ التمكن^٦ المطلوب من التخلق: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»^٧ ؛ يقول^٨ الله تعالى^٩ : «فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وفيه [I18a] ويده التي^{١٠} يبطش بها» الحديث ، ومن بطش بحق فلا مانع له ولا دافع ؛ «فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ»^{١١} طيراً بإذني^{١٢} ، ولا يُشترط في هذا الاسم إيجاد الفعل لكن يُشترط فيه التمكن منه إذا شاء بغير مانع [C108a] .

-
- 1 Sólo en E.
 - 2 Así C y F. Los demás ممّا .
 - 3 B: منعك .
 - 4 Sólo en E.
 - 5 B: هو .
 - 6 E: التمكنين .
 - 7 C. 48: 10. Así en C.
Los demás demás mss. omiten يد الله فوق أيديهم .
 - 8 B: وقول .
 - 9 Y omite يقول الله تعالى .
 - 10 C e I: الذي .
 - 11 B e I: فيه فتكون . Y: فيه فيكون .
E: فينفتح فيه فيكون .
 - 12 C. 5: 110. I omite بإذني . E: باذن الله تعالى .

(٧٠) الاسم المقتدر :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه^١ في استعمالك فيما أمرت به .
التحقق : المقتدر لا يكون له إلا حالة^٢ الإيجاد للمكونات ، وبهذا ينفصل^٣ عن القادر كالمكتسب حال الكسب .
التخلق : من شرط هذا الاسم في المتخلق^٤ وجود الفعل كما ذكرنا من غير مانع للتمكن الذي [B16a] حصل له من الاسم القادر . فمن شرطه في هذا الاسم ظهور الفعل ولا بدّ من جهة الحقيقة ، وإن أطلق عليه من غير ظهور^٥ الفعل فهو مجاز .

1 . سبحانه . Así en C y E. Los demás mss. omiten .

2 . حالة B:

3 . وبهذا ينفصل I: en lugar de الفضل .

4 . التخلق E e I:

5 . طهر E:

(٧١ ، ٧٢) الاسم المقدم المؤخر :

التعلق : افتقارك إليهما^١ في أن يجعلك من السابقين^٢ المقربين وأن يعصمك^٣ من التأخر عن هذه المسابقة والتقريب .
التحقق : المقدم المؤخر من قدم نفسه أو غيره إلى أمر ما^٤ وأخر نفسه أو غيره عن أمر ما^٥ .
التخلق : إذا قدم الإنسان^٦ من أمره الحق بتقديمه من ذاته أو غيره فهو المقدم ، وإذا أخر من أمره الحق بتأخيره فهو المؤخر .

-
- 1 F: إليه .
 - 2 C: السابقين .
 - 3 E: يعصمك .
 - 4 B omite ما .
 - 5 I añade نحوامها y omite desde إلى hasta aquí.
F omite desde وأخر hasta aquí.
 - 6 I omite الإنسان .

(٧٣ ، ٧٤) الاسم الأول الآخر :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه^١ أن يجعلك^٢ أولاً في التقدّم إلى الطاعات وآخرأ في الانفصال^٣ عنها إذا كانت محدودةً بمكان أو زمان^٤ أو هيئة^٥، كالدخل إلى المسجد والخروج منه والتهجير والانتشار .

التحقّق : الأوّل المقصود هنا الذي لا مُفتّح لوجوده ، والآخر هو الذي لا نهاية لوجوده . وليس [C108b] ثمة^٦ موجود يوصف بالضدين من وجه واحد إلّا الحقّ تعالى .

قيل [E20b/F89a] لأبي سعيد الخراساني^٧:
يَمَ عرفتَ الله تعالى [Y15b]^٨؟ قال : بجمعه
بين الضدين . ثمّ تلا^٩ : «هُوَ الأوّلُ
[I18b] وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»^{١٠} .

التخلق : «من عرف نفسه^{١١} عرف
ربه» ، فصحت الأوليّة للعبد في المعرفة

لأنه الدليل ، وصحت الآخرة للحق فإنه¹²
 المدلول¹³ ، وصحت الأوليّة للحق في
 الوجود فإنه الموجد ، وصحت الآخرة
 للبعد في الوجود لأنه الموجد¹⁴ ، فهو¹⁵
 الأول والآخر .

-
- 1 Sólo en E. Y añade في .
 - 2 C e I: يجعل . E omite أن يجعلك .
 - 3 E: الفصل .
 - 4 F: بزمان .
 - 5 I: ههنا . Y: ههنا .
 - 6 B, E y F: ثم .
 - 7 C añade: رحمه الله رحمة واسعة .
 - 8 C y F omiten تعالى .
 - 9 C y F: تلى .
 - 10 C. 57: 3.
 - 11 C e I añaden فقد .
 - 12 C: لانه .
 - 13 E omite desde وصحت hasta aquí.
 - 14 B omite desde وصحت hasta aquí. Y omite لأنه .
 - 15 I añade الظاهر .

(٧٥ ، ٧٦) الاسم الظاهر الباطن^١ :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه^٢ في أن يظهر^٣ في المواطن^٤ التي يرتضيها^٥ ويسترك في المواطن التي لا يرتضيها^٥ .
التحقق : الظاهر بآثاره وأفعاله ، الباطن بذاته ؛ الظاهر بألوهيته^٦ ، الباطن بحقيقته .

التخلق : الظاهر بالأفعال الحميدة لربه ، الباطن عن الصفات المذمومة أن تقوم^٧ به . الحق سبحانه لا يطن^٨ عن نفسه وهو ظاهر لذاته ؛ وهل الموجودات تتصف^٩ بالباطن في حال عدمها أو هي مشهودة له سبحانه [B16b] على مذهب من يقول بأن^{١٠} لها أعياناً ثابتة^{١١} حال عدمها^{١٢} ، وعلى مذهب من يقول إن الوجود للرؤية ليس علّة^{١٣} ، وعلى مذهب من يقول إن العلم تصوّر المعلوم .

-
- 1 B, E, F e I: والباطن .
 - 2 Sólo en E. Y: إليه en lugar de اليهما .
 - 3 Y: للمواطن .
 - 4 F e Y: ترتضيها .
 - 5 Así en C. Los demás omiten لا . F: ترتضيها .
Y omite desde ويستر hasta aquí.
 - 6 C: بالالوهية .
 - 7 E y F: يقوم . C e Y: s. p. en preformativa.
 - 8 Y: ينطق .
 - 9 I e Y: ان يتصف .
 - 10 C: ان .
 - 11 B añade في .
 - 12 Y omite desde ... أو هي hasta aquí.
 - 13 C e I omiten desde ... وعلى hasta aquí.

(٧٧) الاسم البرّ^١ :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه^٢ في^٣
أن يجعلك ممّن أحسن عبادته على الوجه
الثاني .

التحقق : المحسن من أنعم على
المشاهدة . والإيجاد للأعيان^٤ [C109a] من
أكبر الإحسان ، ولا يكون إلا عن
مشاهدة . ويتأيد قول القائل «إنّ للأشياء
أعياناً^٥ ثابتة حال^٦ عدمها» .

التخلق : من عمّ إحسانه المحتاج
وغير المحتاج ، حسّاً ومعنى وسواء كان
عن طلب أو غير طلب (فهو برّ) . فإن
كان (إحسانه) عن طلب فالمحسن ذو
إحسانين : إحسان بقبول السؤال وإحسان
بإعطاء^٧ المسؤول فيه^٨ .

العبد مُطالب بإقامة الفرض ؛ العبد
مُنعم بالنوافل على نفسه . فهذا حظّه من
الاسم البرّ .

-
- 1 I e Y anteponen al comentario del nombre
 y الوالي los comentarios de los nombres البرّ
 المتعالي (Y: ff. 15b-16a; I: ff. 18b-19a) que en
 los otros mss. figuran más adelante.
 - 2 Sólo en E.
 - 3 Sólo en Y.
 - 4 E: وللاعيان .
 - 5 E: عينا . F, I e Y: اعيان .
 - 6 B: بحال . Y: في حال .
 - 7 I: يعطاء . B: والاحسان يعطا .
 - 8 B, C, E e Y: المسؤل منه . I: المسؤل فيه .

(٧٨) الاسم التّوّاب :

التعلّق : افتقارك إليه في كلّ حال .
 التّحقّق : التّوّاب^١ الرّجّاع عن كلّ حال
 إلى كلّ حال أو إلى التّرك وهو عدم^٢ .
 التّخلّق : التّوّاب من العباد [I19b] الذي
 يرجع عن نفسه وعن غيره إلى ربّه في
 كلّ حال .

1 . التّوّاب C omite .

2 . إلى ترك هو عدم E: .

(٧٩) الاسم المنتقم :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه¹ في أن²
يعصمك من نقمه³ وإن كانت مستلدة⁴ .
التحقق : المنتقم الذي يأخذ بالذنب
فلا⁵ يعفو ولا يصفح .
التخلق : إقامة الحدود من العباد على
الوجه المشروع على الإطلاق⁶ من مؤمن
وكافر .

-
- 1 Sólo en E.
2 C omite . I: في كل حال .
3 C: نعمة . E: نقمته .
4 F e I: ولا .
5 C añade ولا يصح .
6 C omite . Y: على الإطلاق .

(٨٠) الاسم العفو :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه^١ في أن يعفو^٢ عنك [F89b] ، فإنه عفو يحب العفو .
التحقق : العفو من كثر إحسانه وقلّت مؤاخذته .

التخلق : على هذا الحد^٣ ولكن بشرط الجرائم^٤ لا بدّ من ذلك لا الإحسان المبتدأ؛ وهذا الاسم من الأضداد : «مَنْ جَاءَ [E21a] بِالْحَسَنَةِ [Y16b] قَلَّ عَشْرُ أَمْثَالِهَا [C109b] وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا»^٥ ، وقد لا يُؤاخَذ بها^٦ من هذا الاسم وأخواته^٧ .

1 . Sólo en E, que omite في .

2 . F: يعفوا .

3 . F: هذه الحدود .

4 . F: الجزاء ثم o الجزائم . Y: الجزاء ثم .

5 . C. 6: 160.

6 . I añade هنا y omite هنا tras من .

7 . B y F: واخوانه .

(٨١) الاسم الرؤوف :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه¹ أن يجعل² في قلبك رأفةً ورحمةً بنفسك وغيرك .
التحقق : الرأفة وإن³ كانت [B17a] مثل الرحمة فإن لها وجهاً إلى الإصلاح⁴ .
التخلق : إذا عرض⁵ العبد نفسه إلى المصالح المطلوبة منه ، وإن كانت شاقةً في الوقت ، فإنه قد رأف⁶ بها ؛ ولذا قال تعالى⁷ : «وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ»⁸ أي شفقة⁹ طبيعيتك¹⁰ تؤدبك¹⁰ إلى تعطيل الحدّ أو نقصه .

1 Sólo en E. Y añade في .

2 I: يجعلك .

3 B: و sin ان .

4 F: الاصطلاح . Y: الصلاح .

5 I e Y: عرض .

6 C: في الوقت . C omite . رائئ .

7 Sólo en C.

8 C. 24: 2.

9 C: شفقة .

10 Y: تردبك .

(٨٢) الاسم مالك الملك :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه^١ في أن
 يشغلك بعبوديتك في ربوبيته عما^٢ ملكك .
التحقق : مالك الملك ، على الحقيقة ،
 من لا يُتصوّر في حق^٣ ملكه عتق ولا
 حرّية ، ولا تقوم لملكه عليه حجة بوجه من
 الوجوه فيصير المالك^٤ مملوكاً لتلك
 الحجة : « قُلْ قَلِيلٌ أَلْهَى الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ »^٥ .
التخلق : إذا ملك العبد نفسه بربه لم
 تقم^٦ [I20a] لنفسه عليه^٧ حجة ولا
 اتّصف (ت) بالحرّية عنه يوماً^٨ ما^٩ ، لأنّ
 الشيء لا يخرج عن نفسه ، فهذا^{١٠} القدر
 يصحّ أن يكون مالك الملك .

-
- 1 Sólo en E.
 - 2 E añade ملا .
 - 3 C omite حقّ .
 - 4 C omite المالك . F: الملك .
 - 5 C. 6: 149.
 - 6 C, F e I: يقيم .
 - 7 E: عليه لنفسه .
 - 8 E: ولا يتّصف بالحرية منه رويًا .
 - 9 C, I e Y omiten ما .
 - 10 E: فهنا .

(٨٣) الاسم ذو الجلال والإكرام :

هذا بلغة جَمِير^١ .

التعلق : افتقارك إليه سبحانه^٢ أن يجعلك محلاً^٣ لتعظيمه وإكرامه .

التحقق : ذو الجلال ذو العظمة أن تُدرك حقيقته ، وذو الإكرام أن يتجلى لعباده حتى يروّاه^٤ كما يروّون [C110a] الشمس بالظهير^٥ ليس دونها سحب . «ذو» بمعنى «الذي» أي^٦ الذي الجلال^٧ والإكرام من صفته ؛ بلغة طيّع^٨ (يُقال): «وبشر^٩ ذو حفرت وذو طويت»^{١٠} .

التخلق : تحصيل هاتين الصفتين فيك حتى تكون^{١١} جليلاً على الوجهين : ذو جلال^{١٢} من حيث حقيقتك وعبوديتك فإنك عبد حقير فقير^{١٣} وذو عظمة بربك حيث جعلك مقصوداً وقرن معرفة نفسك بمعرفته^{١٤} فيعظم الدليل لعظم^{١٥} المدلول [Y17a] .

وذو إكرام¹⁶ أيضاً به¹⁷ سبحانه لأنه أمرك
 بأن تكرم أسماءه¹⁸ وكلامه وذاته¹⁹ بالتنزيه
 عما لا يجوز عليها وعما²⁰ يجوز²¹ على
 المرقوم منها حيث هي دلالة²² عليها من
 حصول وصول النجاسات²³ الحُكْمِيَّة
 والعينية [F80a] إليها ، وأن تكرم من
 خلقه²⁴ من أمرك بإكرامه ، وجوباً وندباً .
 فأنت ذو الجلال والإكرام على قدرك ،
 وهكذا²⁵ في كل اسم تخلقت²⁶ به [B17b] .

- 1 E omite este comentario. En F es nota al margen.
- 2 Sólo en E.
- 3 Y añade له .
- 4 E: أن تتجلى لعباد حتى يروته .
- 5 C: بالظهرة . I: بالظهرة .
- 6 I omite بمعنى . Y omite أي بمعنى .
- 7 E: والجلال .
- 8 F e Y: طي . Los demás: طي .
- 9 Así en Y. B: ويروي . C: وبرئ .
- E: ويبرى . F: ويبرى [sic]. Ilegible en I.
- 10 E: طويث .
- 11 E e I: يكون .
- 12 C e I: الجلال .
- 13 C y E omiten فقير حقير . I: فقير حقير .
- 14 C: لمعرفته .
- 15 C: لعظمة . I: بعظم .
- 16 B y C: الاكرام .
- 17 Y omite به .
- 18 F e I: اسماءه .
- 19 Y: وذواته .
- 20 E añade لا .
- 21 B omite عليها وعمّا يجوز .
- 22 C: دالة .
- 23 B: من اصول النجاسات . F: النجاسات (s. p.) .
- 24 Y: خلعة .
- 25 B, E e I: وهذا .
- 26 I: تخلق .

(٨٤) الاسم الوالي :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه¹ في إجراء العدل وإسباغ الفضل² على من جعل أمره تحت ولايتك .

التحقق : الوالي من ولي³ أمور الخلق كلهم⁴ ولم يل⁵ أمره في خلقه⁶ غيره : «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»⁷ ؛ ويندرج في هذا الاسم استعمال جميع الأسماء المتعلقة بالكون .

التخلق : الوالي [E21b] من العباد من ولاه الحق تعالى⁸ أمر نفسه وأمر⁹ غيره ، فأسبغ عليهم¹⁰ فضله ، وأقام فيه وفيهم¹¹ عدله ، فحينئذ يكون متخلقاً بهذا الاسم . فإن جار¹² فهو والٍ ولكن غير متخلق ، وهكذا كل اسم [C110b] . فإن الغرض من التخلق [II19a] بهذه الأسماء¹³ (هو) أن تُنسب إليك¹⁴ على حد ما نُسبت¹⁵ إلى الحق ، ولكن من الوجه الذي يليق بك .

-
- 1 Sólo en E.
 - 2 F: الفصل .
 - 3 I añade الامور كلها .
 - 4 F e Y: ولي الامور .
 - 5 B: يكل .
 - 6 B añade إلى .
 - 7 C. 55: 29.
 - 8 C y F omiten تعالى .
 - 9 I: او امر .
 - 10 F: فيهم .
 - 11 E: واقام فيها نفس وفيه .
 - 12 E: جاز . I e Y: حار .
 - 13 I añade المتعلقة .
 - 14 B, F e I: إليها .
 - 15 E: نسبه . F: نسب .

(٨٥) الاسم المتعالي :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه^١ أن يرزقك التواضع فإنه^٢ « من تواضع لله رفعه الله » .

التحقق : المتعالي هو الذي إذا نسبت^٣ إليه أمراً ما ممّا^٤ يقتضي التنزيه كان حقاً وتعالى إلى أمر آخر لم يبلغه علمك^٥ ، فكيف إذا تنسب^٦ [Y16a] إليه ما لا يليق به وليس^٧ العليّ كذلك ؟ تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً^٨ .

التخلق : المتعالي من العباد من إذا قامت به صفة محمودة يتعالى عن^٩ الوقوف معها إلى ما هو أعلى منها ، لعلمه أن عند ربه^{١٠} ما هو أعلى من ذلك ، هكذا دائماً . « وَقُلْ^{١١} رَبِّ زِدْنِي عِلْماً »^{١٢} فقد طلب فوق ما حصل له^{١٣} .

-
- 1 Sólo en E. Y añade في .
 - 2 B: الله .
 - 3 E: نسب .
 - 4 I omite ما . Y omite ممّا .
 - 5 F omite آخر . I: لا en lugar de لم .
I omite علمك .
 - 6 E, F e Y: ان تتسب . B: انتسب . I: ان ينسب .
 - 7 I omite به وليس .
 - 8 Así en C. Alusión a C. 17: 43.
Los demás mss. omiten علواً كبيراً .
 - 9 E: من .
 - 10 E: عندها . I: عند الله .
 - 11 E: وقال .
 - 12 C. 20: 114. I omite علماً .
 - 13 I: به .

(٨٦) الاسم المقسط :

التعلق : افتقارك إليه^١ في أن يجعلك
ممن عدل في أحكامه .

التحقق : المقسط هو الذي يأخذ
للمظلوم من الظالم في نفسه وفي غيره إلا
أن يعفو^٢ المظلوم ، وأسماء العفو كثيرة .
التخلق : على هذا الحد .

1 Sólo en C y E.

2 I: يعفوا .

(٨٧) الاسم الجامع :

التعلق : [I20b] افتقارك إليه سبحانه^١
 في أن يجمعك عليه فإِنَّكَ عبد آبق شارد .
التحقق : الجامع ، على الحقيقة ،
 من جمع^٢ الصفات العلى والأسماء الحسنى
 في ذاته^٣ مع نسبة الوحدة له من جميع
 الوجوه ، والجامع أيضاً من إذا جمع لا
 يقدر غيره على تفريق ذلك الجمع . إنَّ
 الله^٤ « جَامِعُ النَّاسِ [B18a] لِيَوْمٍ [C111a] لَا
 رَيْبَ فِيهِ »^٥ ، « يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ »^٦ ،
 « ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ »^٧ .

التخلق : المتخلق من العباد بهذا
 الاسم من تخلق بالأخلاق الإلهية أجمعها
 التي وصل إليها علمه ، وجمع مكارم
 الأخلاق ، وجمع عباد الله على طاعة الله
 تعالى^٨ .

-
- 1 Sólo en E. C añade تعالى .
 - 2 E e I: جميع .
 - 3 C: في . I omite . ذا .
 - 4 C: انك .
 - 5 C. 3: 9.
 - 6 C. 5: 109.
 - 7 C. 50: 44.
 - 8 Sólo en C. B: طاعاته .

(٨٨ ، ٨٩) الاسم الغني المغني :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه^١ أن يشغلك به عن سؤاله ، لا ليعطيك ؛ وافتقارك إليه أيضاً إذا ردك إليك^٢ أن تفيض^٣ على غيرك ممّا أعطاك من هذين الاسمين فتستغني وتغني .

التحقق : الغني من كان غنياً بذاته^٥ لا بغيره ، والمغني من أغنى غيره بحيث أن لا [F80b] تقوم^٦ به حاجة إليه تشغله^٧ ، أو^٨ لا يعين^٩ حاجة^٩ لعلمه بأن^{١٠} بيده المصالح .

التخلق : إذا حصل العبد^{١١} من الغنى^{١٢} بربه بحيث^{١٣} يشغله ذكره عن مسأله عظمه وجلالاً ، ولا يخطر له [Y17b] خاطر^{١٤} في حاجة لغيبته عن نفسه بربه^{١٥} ، فيكون غنياً . وإذا أكسب^{١٦} غيره بحسن^{١٧} تربيته إياه ونفوذ^{١٨} همته هذا [E22a] الوصف الذي اتّصف به ، كان مغنياً .

-
- 1 Así en C y E. Los demás mss. omiten . سبحانه .
 - 2 I: اليه .
 - 3 B: تقبض . C e I: s. p.
 - 4 B: فيما .
 - 5 C, F e Y: لذاته .
 - 6 E, I e Y: يقوم .
 - 7 B: لشغله به . Y: لشغله . C, F e I: لشغله به .
E: يشغله به .
 - 8 F: إذ .
 - 9 B: يغير . I e Y: s. p. Y omite luego حاجة .
 - 10 F: أن .
 - 11 B e I: للعبد .
 - 12 B: الغناء .
 - 13 I añade ان .
 - 14 I: خاطرة .
 - 15 Y: وبه .
 - 16 E: الاكبسب .
 - 17 I: يحسن . I omite إياه .
 - 18 B, E, I e Y: ونفود .

(٩٠) الاسم المانع :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه^١ في أن يرزقك الذب^٢ عن دينه وحمايته مما يؤدي إلى^٣ إفساده .

التحقق : جميع الممكنات^٤ متوجهة بذاتها إلى الوجود في حال عدمها وإلى عدمها في حال وجودها ، فمن^٥ منع من إيجادها أو إعدامها [I21a] فهو مانع ؛ غير أن لفظة المانع أكثر ما تُطلق^٦ فيمن يمنع وقوع المفسدة [CI11b] والشروع .

التخلق : من منع نفسه بحمى الله تعالى ومنع نفسه^٧ من قيام ما لا يرضي الله تعالى به^٨ ومنع غيره أيضاً فهو المانع تخلقاً ، لا من منع المنافع^٩ على اختلافها^{١٠} فإن ذلك بخل . فكل من منع^{١١} من أهل هذا الطريق منفعة^{١٢} فإنما منعها لمصلحة يراها ، فهو حكيم .

-
- 1 Sólo en E.
 - 2 I: اي الطرد . E añade . الدب .
 - 3 E omite إلى .
 - 4 B: الكائنات .
 - 5 E y F: فيما . B, I e Y: .
 - 6 E, F, I e Y: يطلق .
 - 7 C omite بحمى الله تعالى ومنع نفسه .
 - 8 B omite به . I omite تعالى .
 - 9 Y: المانع .
 - 10 E: احتلامها .
 - 11 I omite desde تخلقا hasta aquí.
 - 12 Y: منفعة . I omite منفعة .

(٩١ ، ٩٢) الاسم الضارّ النافع :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه^١ في دفع ما يضرّك في دينك ودنياك وآخرتك، وإعطاء ما ينفعك في دينك ودنياك وآخرتك ، حسّاً ومعنى .

التحقق : [B18b] الضارّ معطي الضرر الذي هو الألم خاصّةً وأسبابه ، سواء كان سببه^٢ مستلذّاً أو غير مستلذّ ؛ والنافع معطي النفع الذي هو اللذة^٣ وأسبابه^٤ ، سواء كان ذلك السبب^٥ ملائماً أو غير ملائم ، حسّاً ومعنى .

التخلق : الضارّ من عباد الله الصالحين من أضرّ من أجل الله تعالى^٦ إيثاراً لجناب الله تعالى^٧ ، والنافع من نفع^٨ عباد الله تعالى وكلّ^٩ منتفع بما أمكنه ممّا لا يتعدّى في ذلك حدّاً مشروعاً ، حسّاً ومعنى .

-
- 1 Sólo en E.
 - 2 C: ذلك السبب .
 - 3 Y omite desde وأسبابه hasta aquí.
 - 4 C, E, F e I: وأسبابها .
 - 5 E omite ذلك y añade aquí مستلذا .
 - 6 C e I omiten تعالى .
 - 7 C añade بنفسه من أجل الله تعالى .
 - 8 B omite منع . I: يقع . Y: منع .
 - 9 B: و con omisión de كل .

(٩٣) الاسم النور :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه^١ أن يجعلك نوراً يَهْتَدَى بك .

التحقق : النور هو الذي يأنف لذاته ، وينفر من أن يُنسب إليه ما لا يليق به ، ولا تقتضيه^٢ ذاته ، ولذلك قال : «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ»^٣ ، فجعله من أكبر الكبائر إذ النور في اللغة هو النفور ، ولَمَّا كان منقراً للظلمة [C112a] سُمِّي نوراً ، يُقال : «نارت» الغزالة إذا نفرت من الصائد» ، ولَمَّا ظهرت [Y18a] الأشياء لأعين^٥ البصائر والأبصار بالنور ، وكان أصل ظهور الأشياء في أعيانها وجوده سبحانه ، سَمَى نفسه نوراً توصيلاً^٦ .

التخلق : من نفرت^٧ عنه الأشياء [I21b] كلها خوفاً على نفسها أن تُلْحَق^٨ بالعدم أو العمى أو الغشي^٩ كان اسم النور بالذي^{١٠} نُفِر عنه أولى^{١١} .

قال عليه الصلاة والسلام¹² : «اللهم
اجعلني كلي نوراً» ، فجعله [E22b]
معصوماً يُقْتَدَى به ويُهْتَدَى¹³ .

-
- 1 . في C y E. Y añade .
 - 2 E, F, I e Y: يقتضيه .
 - 3 C. 4: 48 y 4: 116.
 - 4 Y: أنا رب . En todos los demás mss. : أنارت .
 - 5 I: في غير .
 - 6 I: توأصلا .
 - 7 I: يقرب .
 - 8 E: يلحق .
 - 9 B: العشى . I e Y: العشا .
 - 10 Así en C. Los demás mss. : الذي .
 - 11 F omite a partir de aquí hasta el final.
 - 12 B omite صلى الله عليه وسلم . En E e I: الصلاة .
 - 13 B omite ويهتدى . Aquí acaba la omisión de F.

(٩٤) الاسم الهادي :

التعلق : افتقارك [F81a] إليه سبحانه^١
في الهداية^٢ من عنده فيما يوصل إليه^٣
مما فيه سعادتك .

التحقق : الهدى البيان والهادي المبين
طريق السعادة من طريق الشقاوة^٤ وطريق
المنافع من طريق المضار^٥ ، في العلوم
والأعمال والأحوال^٦ .

التخلق : المبلغ من العباد بيان^٧ الحق
بهذه الطرق^٨ فهو هاديهم بلسان الحق^٩ :
« فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ »^{١٠} . « إِنَّ
اللَّهَ قَالَ عَلَى لِسَانِ عَبْدِهِ^{١١} : سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ
حَمَدَهُ » في الصلاة^{١٢} ، وهو خير صحيح .

-
- 1 Sólo en E.
 - 2 B e I: هداية .
 - 3 E añade ممّا يوصل اليه .
 - 4 B, F e Y: الشقاء .
 - 5 C omite والأحوال .
 - 6 I: من العباد . C omite . شان .
 - 7 F: بهذه الطريق . Y: بهذا الطريق .
 - 8 B, E, F e I: حق .
 - 9 C: 9: 6.
 - 10 C: العبد .
 - 11 C omite في الصلوة .

(٩٥) الاسم البديع^١ :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه^٢
 [B19a] في نفي المماثلة في علو المقام
 عند الله تعالى في جنسك .
التحقق : قد يكون البديع^٣ من لا مثل
 له ، وقد يكون البديع المبدع شيئاً^٤ لم
 يُسبق إليه في علمه .

التخلق : بما يعطي السعادة من هذا
 الاسم «من سنّ [C112b] سنةً حسنةً^٥ فله
 أجرها وأجر من عمل بها» ، «وَرَهْبَانِيَّةً
 ابْتَدَعُوهَا» ، أي أنشؤوها^٦ ابتداءً^٧ ،
 «فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا»^٨ مع أنها لم
 تكن عن^٩ الوحي المنزل المعهود^{١٠} الحكمي .

-
- 1 I añade والفاطر .
 - 2 Sólo en C y E. I omite إليه .
 - 3 Y: بالبدیع .
 - 4 I: سالمن .
 - 5 I omite من . Y omite حسنة .
 - 6 F: انشوها . I: انساوها . Y: انشوها .
 - 7 C omite ابتداءً .
 - 8 C. 57: 27.
 - 9 C: من .
 - 10 E: المفهوم .

(٩٦) الاسم الباقي :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه^١ في أن يجعلك ممن استمرت حالاته على أسباب السعادة^٢ والنجاة من كل مكروه .

التحقق : الباقي ، على الحقيقة ، من كان بقاءه لنفسه^٣ فلا يجوز عليه العدم.

التخلق : الباقي من العباد من بقي في عبوديته مع الله تعالى دائماً^٤ سالم الذات لا يتخرج^٥ بشيء من الربوبية ، كما أن الحق باقٍ في ربوبيته لا ينبغي أن يكون عبداً [I22a] كذلك [Y18b] العبد ينبغي أن يكون باقياً في عبوديته عند نفسه مستصحب الحال فيها^٦ لا ينبغي أن يكون رباً بوجه من الوجوه ولا بنسبة من النسب . قال بعضهم : «العارف مسود^٧ الوجه في الدنيا والآخرة» (وهذا) مذكور في «كتاب البياض^٨ والسواد» ، والوجه هنا حقيقته وذاته وعينه^٩ .

-
- 1 Sólo en C y E.
 - 2 I: الأسباب السعاديّة . B: السعادات .
 - 3 C: من نفسه (aunque en el margen corrige لنفسه). F: فلا por ولا .
 - 4 E omite دائماً .
 - 5 B y C: يتحرّج . F e I: يتحرّج .
 - 6 B: فيما .
 - 7 E: سود .
 - 8 E: الباخي o bien الباخي .
 - 9 C: كتاب البياض en lugar de كتب السالكين .
 - 9 I: وعينيه وذاته .

(٩٧) الاسم الوارث :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه^١ في أن يوفقك للاقتداء بسنة^٢ نبيه صلى الله عليه وسلم .

التحقق : الوارث من ترجع الأملاك إليه بعد انتزاع أيدي الملوك عنها بالموت، وسواء كان المنتزع منه عند الوارث أو^٣ لا « إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ [C113a] وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ »^٤ .

التخلق : الوارث من العباد من ورث الأنبياء في علومهم وأعمالهم وأحوالهم^٥ [E23a] بعد انقلابهم إلى بارئهم : « العلماء ورثة^٦ الأنبياء » ، « تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا »^٨ . مقامات الكفار منها « حين^٩ [B19b] دخلوا النار فلم^{١٠} يخرجوا منها » ، وفي الدنيا « اشْتَرَوْا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى »^{١١} . ورث^{١٢}

الصالح من الأرض طاعتها : «قَالَتَا أَتَيْنَا
طَائِعِينَ»¹³ و«إِنَّ¹⁴ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ
يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ»¹⁵ .

-
- 1 Sólo en E.
2 F: الاقتدا بسنة . I: الاقتدا السنه .
3 Y: ام .
4 C. 19: 40. Así en C.
Los demás mss. omiten وإلينا يرجعون .
5 C omite وأحوالهم .
6 I: وزنه .
7 C. . C. 7: 43. Sólo en E.
Los demás mss. omiten تلك الجنة أورثتموها .
8 C. 19: 63. Así en C.
Los demás mss. omiten من كان تقياً .
9 Y: حتى .
10 B omite فلم .
11 C. 2: 16 y 2: 175.
12 F: وزمن .
13 C. 41: 11.
14 C: ان (con omisión de و) .
15 C. 7: 128. Así en I.
Los demás omiten والعاقبة للمتقين .

(٩٨) الاسم الرشيد :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه¹ في أن يرشدك إلى ما فيه سعادتك .

التحقق : (الرشيد هو) المرشد إلى معالي الأمور . قال الله² تعالى : «وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ»³ .

التخلق : الرشيد من [F81b] العباد هو الذي قد عرف الأمور وحققها⁴ ، فهو⁵ يعمل ما ينبغي لما ينبغي كما ينبغي ويترك ما ينبغي لما ينبغي كما ينبغي .

1 Sólo en C y E.

2 B y F omiten الله .

3 C, 21: 51.

4 I: وحققها .

5 B y F: وهو .

(٩٩) الاسم الصبور :

التعلق : افتقارك إليه سبحانه¹ في أن لا يزيل عنك نعمة² من عافية في دينك [I22a] ودنياك وآخرتك .

التحقق : الصبور بنية مبالغة ، هو الذي يُؤذى كثيراً ويمسك³ عن الانتصار والانتقام ، فإن كان قادراً فلحلّمه : « إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ⁴ » ، فلم ينتقم في حال⁵ أذيتهم مع قدرته [Y19a] تعالى على ذلك⁶ .

التخلق : الصبور من العباد من حبس نفسه عند إيذاء⁷ الخلق إياه عن⁸ الانتصار والمجازاة [C113b] بالانتقام⁹ منهم ، إن كان قادراً ، أو¹⁰ الدعاء عليهم ، بل يقول : « اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِقَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ » . فهذا هو التخلق . ومن غير التخلق الصبور من حبس نفسه على مشاق¹¹ العبادات كمسباغ¹² الوضوء على المكاره ،

ومقاساة¹³ الأعداء في الله تعالى ،
ومحاربته¹⁴ إياهم ، ظاهراً وباطناً .

«وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ»¹⁵

-
- 1 Sólo en C y E. .
 - 2 E: عنك نعمة . I: عند نعمة . Y: عنك من نعمه .
 - 3 C: ويمتتع .
 - 4 C. 33: 57.
 - 5 E omite حال .
 - 6 I omite على ذلك .
 - 7 E y F: اذاية . C: اذى (y anota abajo اذية).
Y: اذاة .
 - 8 I: اياه عند . Y: له عن .
 - 9 E: والانتقام .
 - 10 E e I: و .
 - 11 Y: ميثاق .
 - 12 C: كاسباع . I: باسباغ .
 - 13 E, I e Y: ومقاسات .
 - 14 Y: ومحاربتهم .
 - 15 C. 33: 4. Los mss. E e Y difieren completamente del resto desde aquí.

(ختام الكتاب)

نجز¹ الغرض من الإملاء² في هذا
 الفن ، واقتصرنا فيه³ على الأسماء التي
 خرّجها أبو حامد الغزالي رحمه الله⁴ في
 «كتاب المقصد الأسنى»⁵ و«الحمد لله
 ربّ العالمين» ، وذلك بزاوية الإمام أبي
 حامد بشمالي جامع دمشق في شهر
 رمضان إحدى وعشرين وستمائة⁶ ، إسعافاً
 لمن سألنا في ذلك ، وهو صاحبنا الفقيه
 الإمام شرف الدين أبو محمد عبد الواحد
 بن أبي بكر بن سليمان الحموي نور الله
 بصيرته ونفعنا وإياه بما قصدناه⁷ ،
 وصلى الله على سيّدنا محمد خاتم النبيّين⁸
 وآله وصحبه أجمعين وسلّم وبالله التوفيق⁹.

1 قال شارح هذه الأسماء رضي الله عنه نجز B, I y F:
 (رضي الله عنه e I omite هذه B omite aunque).

2 F: الاسما .

3 E: فيها .

- 4 Así en C, B, F e I omiten رحمه الله .
 5 I: الاقصى . Aquí acaba el texto en I.
 6 Así en C, B y F omiten a partir de العالمين hasta aquí.
 7 F omite también desde إسعافا hasta aquí.
 8 F omite خاتم النبيين .
 9 C omite وسلم . F omite وبالله التوفيق . E concluye así:
 y también أجمعين .

اللهم اجعلنا من أهل الصبر والرضى بما قدرت على ما قضيت ، واجعلنا من أهل التحقق بأسمائك الحسنى بحق ما علمت واستأثرت ، وبلغنا (ال) مقام الأسلم الأسمى ، وعلمنا من (ال) علم الأعظم الأسمى ، أنك قلت وقولك الحق «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ» (قرآن ٢ : ٣١) ، وحدّثنا من فيض فضلك العميم ، من أخلاق الذي أنزلت في (ال) كتاب الكريم في حقه «إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» (٦٨ : ٤) وصلى وسلم عليه ... وعلى آله وصحبه وتابعيهم من آتته آمين .

Y concluye así:

والحمد لله حقّ حمده ، وإياه نسأل أن يرحم مؤلفه وكتابه ومالكة ومن طالعه وقرأ فيه ، ويفقر لهم ويجعلهم من أهل جنته ، ويعينهم من ناره ، وأن يصلى على سيد الأولين والآخرين محمد خاتم النبيين وعلى آله أجمعين و«حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ» (١٧٣: ٣) «نِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ» (٧٨: ٢٢) . تم الكتاب بحمد الله ، يا ربنا ومن بلا شك بعد الموت يحيينا ، يا رب فاغفر لعبد كان كاتبه ، يا قارئ الخط قل بالله آمين . والحمد لله وحده . وقع الفراغ وبحمده في أوائل رمضان سنة خمسین وستمائة .

FACSÍMILES

119

شبهناه

ازله طاحنة ووللا شتينا، وبتكرية وشتية اذينا،
 وباشتغامة ايانا عزناور بعلمنا اخبرناه، وبتلاوتنا
 كلامه العزيز بالهار حشرناه، وبتلاوتنا كلام الله سائرناه
 وبتلاوتنا الصلاه عننا نقول ويقولنا جبناه، وعن سفرنا
 وبتلاوتنا استخفنا، وعن كل حيلة مناصره دنته نصرناه
 وبتلاوتنا كل سواه شاهرا وغابيا واعتمونا عليه وبتلاوتنا
 حال حطناه، وبتلاوتنا نفوسنا وهو السريح الحساب
 ساقطناه، وباسماننا الى الله طاعناه واعطتنا المحفوة
 لربه بالخاشع والذل والفقر فاملناه، وبكونه
 سمعنا سمعناه، وبصرنا ابصرناه ورائنا، وبما
 اوحدنا له بلام العلة عجزناه، وبتلاوتنا الزك شري
 لنا زنا، وبتلاوتنا الزك اذن منابا لم الله قصدا
 واملنا، وبتلاوتنا جميع اغراضنا اردنا، وذلك لنا
 نسب الرعية من الاسماء الحسنى دون غيرها من الاسماء والذات
 اسماله وبتلاوتنا الا انه عرانا عن النعت بالجنس فهو عرول
 الله مرحب هويته وذاته الرحمان يعوم ربه التي
 وسعت كل شيء الرحيم ما اوحى على نفسه للتأبين من

تا
را
ده
مثله
مح
زنا
ورما
ماه
نا
ز
ل
عنا
مونا
كما
هنا
سونا

عباده ٥ الرب ما اوجده من الخلق ٥ الملك
 بنسبة ملك السماوات والارض الله فانه رب كل شيء وملكه
 ٥ القروس يقول ما قدره الله هو قدره وتزعمه عن كل
 ما وصفه ٥ السلام سلامته من كل ما تشبه الله بماكره
 من عباده ان يسوء الله ٥ المؤمن ما صدق عباده وبما
 اعطاهم من الامان اذا اوفوا بعهده ٥ الميمر على عباده بما
 هم به من جميع احوالهم ما لم يعلم ٥ العزيز لقلبه من
 غماليه اذا موالى لا يغالب واستشاعه في علو قدره ان يقاوم
 ٥ الجبار ما جبر عليه عباده في اضطرارهم واختيارهم
 فتح في نصه ٥ المنكسر لما حصل في القوس الضعفة
 من قوله اليهم في حق الطافة من تفرقة بالحد والسداد من
 شروذراع وباع ومروله وتبشيش وفرح وتعجب وصحت
 وامثال ذلك ٥ الخالق ما يصور والابجاد ٥ البار بما
 ادره من مولات الارذل ٥ المصور ما فتح في السبا من الصور
 وما عسر المتجلى لمع من صور التجلي المسومة الله ما ذكرنا
 وما عرو وما احبك بما وما لم يدخل محدا ٥ الغفار
 بغير ستر من عباده المؤمنين ٥ الغافر بنسبة السيرة اليه

المنبر

○ الغفور بما اسر من السوء من اكلوا و غير اكلوا ○ الفهار
 من يازعه من عباده بجماله ولم يد ○ الرباب ما انعم به من
 العكا لينعم لا جزا ولا يشكره ونذكر ○ الحرم المكي
 عباد ما سألوه منه ○ الجواد المعطي كل السؤال لا يشكره
 من يرمي ونذكره فيشبه ○ السخي ما عكا دل شي خلقه
 وتوفية حقه ○ الرزاق ما اعطى من الارزاق لكل تنغرس
 معرو و ساء و سوان واسان من غير اشتراك كفر ولا اسان ○
 الفتح ما انعم من ارباب النعم والعقاب والعزاب ○ العلم
 بكثرة معلوماته ○ العالم ما حره نفسه ○ العلم بالغيب
 فهو تعلق خاص والغيب لا يتناهي والشهادة متناهية اذا كان
 الوجود سبب الشهود والروية كراه بعض الكارو على كل
 حال والشهادة خصوص فان من يقول ان العلم في الروية استعواء
 الروية فمات مشهود الا الحزن وما وجد من الممكنات وما لم يوجد
 ونفي المحال معلوما غيبا لم يدخل تحت الروية ولا الشهادة ○
 الفاضل ركن الاشياء في نفسه وكون الصفة مع يسر
 الرضا فينبضها ○ الباسط ما سكه من الرزق الذي
 لا يعلم لا يفي بسكه وهو القدر المعلوم وانه على يقين ما

وما امر جميعا به

سامن ذلك لخاصه من الاسلا والمطعمه وبسك ماشا من ذلك لما
 منه من الاسلا والمطعمه **○** الرفع من ربه على بيده المنزلة
 فحضر العسك ورفعته ورفع لبوء اللطم شيا ويعز من شيا
 ويعز من شيا **○** الحاضر كنز السلا من شيا ومنزلة شيا
 ونفخر من شيا سره الجبر ومو اليزان فيو المعوم من يستحقها
 و **○** سزه الحال لا تخر حامله الاسار فان استغنا المعوم من بعض
 الامتنان اعم **○** التعلق **○** المبحر المنزل فاعز بكاعه واذل
 بمالقة **○** الدنيا اعز ما اتى من المال من اتاه وما اعظم من الفقر
 لامله وما انعم به من الرياسة والولاه والحكمه العالم بامضا
 الكلمه والفهر وما اذله الجبارين والمكشورين وما اذله **○** الدنيا
 بعض السوسر لعزيم **○** الاخره ومنزل من اورشليم الذلة **○** الدنيا
 لا يمانهم وكما عظم **○** السمع دعا عباده اذا دعوه **○**
 مما تهم ما جلمهم من اشيئ السمع فانه تغل في ذكره **○** السمع
 مال ولا يخور كالدرر والوا سمعنا وهم لا سمعون **○** معلوم انهم
 سمعوا دعوهم الحو ما اذ انهم ولا رما احابوا ما دعوهم اليه وما كرا
 يعامل الحق عباده من كونه سبيعا **○** البصر بامور عباده
 لامل السوسر وهو من انني معلما اسبح وان غفالي لامل لا تخافا

من ذلك
 به المزار
 من من تشا
 من تشا
 يستحقها
 نفوس من بعض
 ما عه واذل
 اعلى من النقر
 الم بامضا
 اذليه في الدنيا
 رلة في الدنيا
 ادعوه في
 حرا السبع
 مع علمي انهم
 له وما كذا
 امور عباده
 اذفا

مادا اعلى بصره الا بان قد لا معنى البصر لا انه يشهد
 ويرا، ففكر فانه براه حقيقه سواء نصره او فخره او اعتنى به او امله
 الحکم ما يعطيه من المحكم في العباد بين عباده وما انزل
 في الدوام الاحداث المشروعه والنواميس الرضعه الحكمة دل
 ذلك من الاسم الحکم العدل بحكمه بالحج و امامة الله الخليفة
 فلرب احكم بالحق هو مثل الله اذ قد جعل للدين حكما من اتبعه ظل
 عمر سئل الله الحكيم بعباده فانه يوصل اليهم العافية منزلة
 في الادوية الطرية فاحسن من ضرب الثل في الادوية السوية المنقضة
 الشفا والراحة لا يكون بانه لا اثر لها في وقت الاستعمال مع علمنا
 بانها في نفس استعمال ذلك الدواء لا تحسنه اللطافة و من باب
 لطيف سرية في افعال الموجودات وموقوفه والله خلق وما
 تفعلون ولا ترا الاعمال الا من المخلوق من تعلم ان العامل لتلك الاعمال
 انها هو الله فلو الحفة لشوهر الحبير ما اختبره عباده
 ومن اختباره قوله حتى تعلم من من ينسب الله حدوث العلم
 ام لا فانكرا صامرا للطف ولذا من الحبير باللفظ
 فعال اللطف الحبير الحليم موافق امهل وما امهل ولم
 سارع بالواحدة لمن عمل سوا محبته مع ثمكته ان لا تحمل

وان يسأل من خشي نعلن **○ العليم** في قلوب العارفين **○**
 الشكر لخلقه الزيادة من عباده ما شكرهم عليه وذخريهم به
 من علمهم بكافته والوفوف بمنزلة روده وهو يعمل ولا يشكرهم
 لا يبرح في ذلك يعامل عباده وكلب منهم يكونه شكورا ان يسألوا **○**
 فيما شكرهم عليه **○ العلي** في شأنه وذاته عما يليق بسماته **○**
○ الكبر ما نصبه المشركون من الاله ولموافاق الملل في معرض
 الجمع على يومه مع اعتقاده الصحيح ان الله هو الرب لا الاصنام المخذلة
 المنة حتى جعلها جزا ذاع دعوى عابريها يقولون ما نعبدكم الا ليعزونا
 ان الله زلفى ونسبوا الكبر له تعالى على المبتهم فقال ان يربيع عليه السلام
 لم فعله كبرهم ومننا الوفاء وستن منا فسلمم ان دناوا ينكفون
 ولو كبروا لاعتزوا بانهم عسروا الله عزوا الجبر العلي العليم
○ الحسك تكونه بكل شئ محكم واحكام بالاشا لمحقق
 عليها وجودها ما فابله للعدم كما في قابله للوجود من شأنا
 سبحانه ان يوجده ما وجده حفظه عليه وجوده وان يوجده
 وشأنه بيقينه في العدم حفظه عليه العدم فلا يوجب ما ذاع بحفظه عليه
 العدم فاما ان يحفظه داما او ان اجل سمي **○** الفيت باقرا في
 الارض من الافوات وما اوحى في السطامن الامور فهو وجهه يفتكس

ورسوله واولاده وبنوه

توب كل من تقوت على سوار معلوم ٥ الحسب اذا عرد عليك
 نعمة لم يزل يمتنع عليك لما طهرت بها طلع واخرت لحله وخرجه
 وبما هو كافيت عن دل سى ١٠٧٢ الامور العلم الحكيم ٥
 الجليل لكونه عز لم يزره الا صار ولا الصار فعلى و نزل
 بحيث انه مع عباده ايضا كانوا كما يلقى بحاله الى ان بلغ
 في نزوله ان قال عبده مرضت فلم تعرفت و هتت فلم تكفنى
 وكنت لم تسقني فانتل نفسه من عباده منزلة عباده من
 عباده فهو من دله من الاسم ٢٧٧ ٥ الرقب لما
 هو عليه من لزوم الحفظ لخلق فان لا لا يتقله وليعلم
 عباده انه اذا ارادهم يستحيون منه فلا اراهم حيث نهامهم
 ولا يصرون حيث امرهم ٥ المحب من د غاه لغره وسماعه
 د ما عباده كما اجر عن نفسه واذا سالك عباد عبي
 ما في قرب المحب د عوة الراج اذا د عات موصف نفسه بانه
 متكلم اذا المحب من كان في الامانة ومن التلبية ٥ الواسع
 العكاسا بسك من الرحمة التي وسعت كل شى ومن مخلوقة
 فرحم بها كل شى وما ازال غضبه على عباده ما ان كثر
 فتد ايتى محب في قوله ورحمتى وسعت كل شى وقوله كل

٥
 نعم به
 نية لزم
 يا لغوا المحنة
 في الحوت و
 معرض
 بلع المحنة
 لا يعرفوا
 عليه السلام
 اسكنون
 العكس
 بقل
 من شيا
 بوجد
 فظ على
 د
 فكل

سمي بالاولوية **○** الحكيم بانزال كل شيء منزله وجعله
 في مرتبة ومن اوتي الحكمة يقولون خير السلا وقد قال عمر نفسه
 ان خير الخيرة ما قال الله عليه وسلم انه خير كله بيورله فلم
 يبق منه شئ والشرف ليس الملك **○** الوجود الثابت حبه
 في عبادته فلا يؤثر مما سبق له من الجبهه معاصيه فاما ما نزل به
 الا علم القضاء والقدر السابق لا الدهر والبعث لم يعرف لك الله
 ما يعرف من ذلك وما انا في مسبق الغفره للتمجيد اسم المفعول **○**
 المجيد لما له من الشرف على كل موصوف بالشرف فان شرف العالم
 بما هو منسوب الى الله انه خلقه وفعله فاما شرفه بنفسه
 فالسرف على الحسنة من شرفه بزمانه وليس الا الله **○** الباعث
 عموميا وخصوصا والعموم ما بعث كل الملائكة الى الوجود من العدم
 وهو بعث لم يشعر به كل احد الا من ولا يان للمعاد اعدا ثبوته
 واربع عشر على ما اشرفنا الله القابل من اولها كان الوجود عين الحق
 ما بعثهم الا الله بذا الاسم خاصه مع خصوص البعث في الاحوال
 كبعث الرسل والبعث من الدنيا الى البرزخ ثوما وبوتيا ومن البرزخ
 الى القيامة وكل بعث في العالم في حال وعمر من الاسم الباعث
 فهو من اعجب اسم تسمى الخزيه يعرفنا لعباده **○** المشهور

سار
 سار

من

اليه

ولا انتكاع فاعمال تظهر مشعر **○** الركن الرابع وكله
 بحاده على النكر في مصالحهم فكل من النكر في مصالحهم
 ابن امرهم بالانوار على حرميتهم فاسمهم فيه بعروا النكره
 وحلا والاسوال له بوجه فاسمهم فيها والاسوال لهم بوجه
 فوكلوه في النكر فيها هي لهم صما بالهم بها من المنفعة وهي
 له عاصي عليه من تشبيحه بغيره فمن اعتبر التشبيح قال
 ان الله ما خلق العالم الا لعبادة ومن اعى المنفعة قال
 ان الله ما خلق العالم الا لينفع بعضه بعضا اول المنفعة
 جميع للايجاد فاجرا الحال لينفع بالوجود من لا يقوم
 من الموجودات الا بميل واوحد من لا يباع له بنفسه لينفع
 به من لا يستغنى عن رباح الحوادث به ولا يعزى عنها وجود
 كل واحد منهما موقوف على صاحبه من وجه لا يدخله الدور
 فيستعمل الوقوع **○** القوى التي بين مود والقوة لها في
 بعض الكتب او من كل فاما العزة وهي عدم القبول
 للاضرار وكل من القوة خلق عالم الخيال لمخبره الجمع
 من الاضرار لان الحس والعقل تمتنع عنهما الجمع من
 الضرر والخيال لا يسمع عنده ذلك فاعلم سلطان القوة

ولا فتنة الا على الحق فان المحرم الاول والاخر الظاهر
 والباطن فلان سحر الحرام ما عرف الله قال مجمعه
 من الضمن مع هلي سدر الاية وان لم يكن من غير واحد والا
 فاسماها فابره فان النسيب لا تنكر فلان السحر الواحد قد
 تكثر نسيبه معون ابا وابناء عما وخلا واسال ذلك وهو
 هو لا غيره فما حار الصورة على الحسنة الا الحمال ومنها
 ما لا يسع احدا انكاره فانه يحرقه في نفسه ويسخره في
 مناله فمرامه محال الوجود موجودا فتنه لعله ان الله
 هو الراود والقوة السن **○** الولى منو الباهر من
 نصره فتصرة مجازاه ومن امر به بعد نصره ما لموسى باخو
 نصر الله من كرم الوجوب فانه قال وكان جاعا فلما نصر
 المؤمنين بل وجوب الرحمة عليه سوا قال يغلب ربحك على
 نفسه الرحمة لم عمل سوا الجهاد ثم تاب من بعده واصل
 وان من امر اتسا عما فتصرة الله تشبه رحمة الوجوب
 وبقا رحمة الامتنان الواسعة فانه ما راينا فيها اخرا
 له على نصره مخلقة وانما راينا ما مغيرة انما بالاسان

له
 مع
 وه
 به
 بين
 ل
 ل
 به
 م
 نع
 د
 ور
 2
 ل
 م
 ن

واما بقوله ان يصروا الله بنصركم ومما سر من اسرار الله تعالى
 في كنهه الشريك على التوسر في اوقات فتوره فغتر عليه
 ان ثنا الله مما ورد في نومه الا ان الاسان اذا فقه في
 حاجته لما كان له الصبر على الاضعف والسهل ان يخرج
 ذلك وهو في صراخه على لعله والدر استوابا بالباطل فستام
 مومنين ولا كرمهم في اسامهم بالباطل انهم ما امنوا به
 بنزولهم بالهلا وانما استوابه من كونهم اعتقدوا فيه ما
 اعتقد اهل الحق في الحق فمن هنا نسب الاسان اليهم وما
 هو في نفس الامر على غير ما اعتقدوه سماء الحولنا بالهلا
 لان حيث ما تومئتموه **○** الحمير ما هو حامد لسان
 كل دأير ونفسه وما هو محمود بكل ما يوشق عليه
 وعلى نفسه فان عوافب الساع عليه تعود **○** المحصى
 كل شيء عردا من حمود واعيان وجوديه اذ كان السام
 لا يدخل الا في الموجودات ما خزا الا حقا بمزج الشبيهة
 بسمة الرحود في قوله واحص كل شيء عردا **○**
 البس هو الزك استرا الحل بالاجاد في الرتبة الثانية
 وكل ما كهر من العالم ويظهر فوفها ومات رتبة ثالثة

هي الآخر والاول للحق هو الاول والحل من حيث وجوده
 لا يكون في الاول ابدا وانما له الاخر والجميع في الاخر
 فانه مع العالم اينما كانوا وقد تسمى بالآخر واعلم
 البعير عن العن العن من حيث ما هو حال وما علو ما علو عامل
 فهو اذا خلق شيئا وفرع خلقه عاد الى خلق اخر لانه ليس في
 العالم شيء يكره واسما من امثال تحدث ومعها الحل الجديد واعلم ان
 توجد المحي بالوجود دل عن ثابته لما حكمه فيقول الامام
 ما وجد ما الحق الست في الرمان الماء صا زاد من
 زمان وجود ما معارفها واسما لما لمال الوجود الذي كان
 لها موت وهو مرجع الى حكمها من السوت الذي دار لها فمن
 المحال وجود ما بعد ذلك حتى تفرغ وهي لا تفرغ لعدم السام
 فيها فافهم وفي بعض من هذا الباب في منه السالة سمعت
 مفشرا ينشر من زاوية الست لا اري له شفا لا اري اسع
 الصوب ولا اري لير تخاطب نزل الكلام وهو
 اوفر ما نزل رابع لنسزل له رابع
 منه لا له من له فيقول لصاح
 فرطاح في جانب الدار للمنة

من

في جوان

ومرد عاك الدنيا يحب بالنول في
 وعادناك رسول منه بخيرنا انما
 لقارئك فيها وفيه دل الطالح
 فهو بالنسبة الى ربه الله قريب وهو يكون بالنسبة السابعة
 من قوله في المعارج انهم يرونه بعدوا وزراء فيما في الحى
 لنفسه المحمديا سبب الله ما لا يصديه الامر من سره ان
 يكون حيا في القبول لعلمه على كل سر ما نسبت في الواحد
 بالجميع لما كلب فلمن فلا يقوته هارب في الحقة في الحقيقه
 كانه معرفته في الواحد من حيث الوهنة فلا الامور
 الصمدية بل بما الله في الامور ولما الحياء وكلا في
 العاد وموا النافذ الا فئران في القوابل الله في ربه فيها
 كهمر الامصار في عمر في مقتدر ما عمله امرنا والافتقار
 له والعمل كهمر من امرنا وكل يد في العالم لها عمل في ربه
 من الامصار لله فهو على قادر لنفسه نفتقر بنا في المقنع
 الموفر من شأنا ما شأنا وعما شأنا في الاول الا في
 بالوجود ويرجع الامر لله في الكاهن الداهي لنفسه
 كهمر ما زال كاهرا وعمره في كمن فيما زال كاهنا ما يعرف
 ابا

ولا يعرف امره

٥ البريا حسنة ونعمه والايه التي اعم بها على عباده، ٥
 التواب لرجوعه على عباده لتوبوا ورجوعه بالجنا
 على توبته ٥ المستقم من عصا، تكهنا له من ذلك
 ٥ الدنيا ما قامه المحرود وما ينعوم على العالم من الام
 ما بها كلها السقام وجزا خفي لا يشعرونه كل احد حتى الام
 الرضيع جزا ٥ العفو لما ٥ العكابر السفاضل ٥
 القلة والكثرة وانواع الاعطيات على اصنافها لا بد ان
 نزلها القلة والكثرة فلا بد ان يعفا العفو فانه لا بد من الاضداد
 كالجليل ٥ الرؤف ما خفي في العباد من الصالح والاطع لانه
 من المفلوب وهو ضرب من الشفقة ٥ الوا لا لنفسه على كل
 من ولي عليه مولى على الاعمال النافعة ما اثر بها الاجاد لنفسه
 على كل من ولي عليه ٥ وولي على التوفيق ان يعفو من ساواقر من شيا
 وحكم يعزل واعطى فافضل ٥ السعال على من اراد علواء الارض
 واد على ما ليس له حق ٥ النفسه موما اعطى بحكمه النفسه
 وهو قوله وما نزله الا بقدر معلوم وهو النفسه ٥ الجامع
 بوجوده لكل موجود منه ٥ الغنى عن العالمين ٥ المغنى من
 اعطاء صفه الغنى ما ان وتضيق على ان علمه ما العالم تابع للخلق

فما اعلمه من نفسه بما فاسد في عرق الارفة منه / لعله مانه لا يوجد
 منه الا ما كل عليه ○ الروح التي في نزل في حلقه على الرواح يربعا
 لانه خلق الامثال وغير الامثال ولا يد من حبه به تميز الشئ عن مثله فهو
 الروح من ذلك الوجه ○ الطار السامع بما لا يوافق الغرض ما وافقه
○ النور لما ختم من اعل العالم وازالة كحله نسبة الافعال الى العالم
○ الهاد بما ابانه للعلماء به ما هو الامر عليه ○ نفسه
 السامع لا يخار ارسال ما سكته وما وقع الاشياء الالهية انظروا
 عليه ○ حلقه ○ الباء حيث لا يصل الزوال لما قبلته اعيان
 الموجودات بعرو وجودها فله دواعي الوجود ودواعي الابداد ○
 الوارث لما خلقناه عن ابداننا الى البرزخ فاضه ○
 الرشيد ما ارشده عبادته ○ تفرقه اياه مانه تعالى على
 صراط مستقيم ○ احزه ما حبه كل دابة صانع الامر هو على
 ذلك الصراط والاستقامة تالما الى الرحمة ما انفع الله على
 عبادته بنعمة اعطى من رونه اخرا ما حبه كل دابة صانع الامر مشي
 به على الصراط المستقيم ○ الصبور على ما اودى به ○
 فوله ان الذين يودون الله ورسوله فما يحملهم في الصعوبة مع
 اقتداره على ذلك وانما اخذوا ليطيرون منه ما يطون على ابدنا

برجع ذلك عنه بالاسقام منهم مصروا على ذلك فانه ما عرفنا
 به مع اتصافه بالصبر الا انهم مع ذلك عنه ونكشفه صوابه
 ما اعلمته حضرة الخضر من سزا الباب فانه باب الاساء
 واما الكتابات معول بها لفظا ما عاينوا اياه في كلام
 الرسول ع الله على او في كتاب الله فليس كرا القصة والضمير
 وتعلم على ذلك الكتاب ما يعطيه الحال في القصة المذكورة لا يرد
 في ذلك ولا ينقص منه والباب يسع المحال فيه فليقتصر به على
 ما ذكرنا والله سول الحق وهو صمد الشئيل

اسم السفسر البالد والملائكة ما ساسوا
 الباب مرسى التجنيد والله المبادي
 صلوة في الرابع والناس

سمع محمد بن احمد وهو النابغ النابغ المكي على منية السج الامام العالم الحق
 اي عباد محمد بن علي بن ابي الطال اكتمى رضي الله عنه قراء العالم العاضلج الذي عباس
 لر عمر بن محمد بن عبد الانصار جماعة منهم السيد الشريف كمال الدين احمد بن عبد الله بن ابي العلو
 وكانت اثبت محمد بن عبد العلاء بن عبد كالح الانصار وذلك بحال من تعدد اخوانهم
 يوم الجمعة سادس من ايام سنة ١٠١٢ ولا في سماء من الشيوخ يدشن واجهته من العالم
 صلح ما ذكره من اسام الموقعا لعلنا ونسب محمد بن علي بن ابي العلاء في تاريخه

بسم الله الرحمن الرحيم

١٧٤٦

ما ذكره من اسام الموقعا لعلنا ونسب محمد بن علي بن ابي العلاء في تاريخه
 روى عن محمد بن احمد بن عبد الانصار جماعة منهم السيد الشريف كمال الدين احمد بن عبد الله بن ابي العلو
 وكانت اثبت محمد بن عبد العلاء بن عبد كالح الانصار وذلك بحال من تعدد اخوانهم
 يوم الجمعة سادس من ايام سنة ١٠١٢ ولا في سماء من الشيوخ يدشن واجهته من العالم
 صلح ما ذكره من اسام الموقعا لعلنا ونسب محمد بن علي بن ابي العلاء في تاريخه

بسم الله الرحمن الرحيم وليستعين

سيدنا واما من الشيوخ الامام العالم العارف المحقق
الكامل وحيد دهر وفريد عصم محي الدين ابو عبد الله
محمد بن علي بن محمد بن احمد بن العربي الطائي الحاتمي رضي الله عنه
وارضاه قال الله تعالى والله الاسماء الحسنى فادعوه بها
فهذا دليل على انه سبحانه قد عينها لنا في كتابه وعلى لسان
رسوله صلى الله عليه وسلم وهي تسعة وتسعون كما هو في الخبر
ولكن ما هو الغرض من هذه الاسماء التي هي اسماء الحسنى
اسماء الحسنى التي هي اسماء الله تعالى التي هي اسماء
في علم غيبه لا يعلمها الا الله تعالى وقد ورد في القصص
وقالوا لاسماء التي علمنا ماياها على قسمين اسماء تجرى مجرى الاعلا
كاسم الله واسماء تجرى مجرى السموات والاسماء التي تجرى مجرى
السموات على قسمين اسماء تدل على صفات تنزید واسماء تدل
على صفات افعال وقال الاسماء الالهية على قسمين اسماء
استأثر بها سبحانه في علمه دون خلقه واسماء علمها عباده
والاسماء التي علمها عباده قسمان قسم يعرفه عامة عباده وهي

التي

دخلوا النار فلم يخرجوا منها وفي الدنيا اشتروا الضلالة بالهدى
ورث الصالح من الأرض طاعتها قالتا اتينا طاهرين وان
الأرض لله يودها من يشاء من عباده الا هم الرشيد التعلق
اقتدارك اليه في ان يرشدك الى ما فيه سعادتك التحقق المرشد
الى محالى الامور قال تعالى ولقد اتينا ابراهيم رشده التعلق
الرشيد من العباد هو الذي قد عرف الامور وحققها فهو يعلم
ما ينبغي لما ينبغي كما ينبغي ويترك ما ينبغي لما ينبغي كما ينبغي
الاسم الصبور التعلق اقتدارك اليه في ان لا ينزل عنك نعمة من
عافية في دينك ودنياك واخرتك التحقق الصبور بنية مبالغة
هو الذي يؤذى كثيرا ويمسك عن الانتصار والانتقام فان كان
قادرا فلعله ان الذين يؤذون الله ورسوله فلم ينتقم في حال
اذايتهم مع قدرته تعالى على ذلك التعلق الصبور من العباد من
حبس نفسه عند اذى الخلق اياه عن الانتصار والمجازاة
بالانتقام منهم ان كان قادرا او الدعاء عليهم بل يقول اللهم
اغفر لقومهم فانهم لا يعلمون فهذا هو التعلق ومن غير التعلق
الصبور من حبس نفسه على مشاق العبادات كما سبغ الوضوء
على الكار ومقاساة الاعداء في الله تعالى ومحاربة اياهم
ظاهرا وباطنا والله يقول الحق وهو يهدي السبيل قال شارح

هذه الاسماء رضى الله عنه فخرج الغرض من الاملاء في
هذا الفن واقتصرنا فيه على الاسماء التي هي
ابو حامد الغزالي في كتاب المقصد
والحمد لله رب العالمين اسما فاننا
في ذلك وهو صاحبنا الفقيه
الامام شرف الدين ابو محمد
عبد الواحد بن ابي بكر
ابن سليم بن علي

(CARULLAH 2097
MS. C)

٨-١

من النسخ الشريفة كتبها الشيخ الامام محمد بن
محمد بن علي بن العوين رحمه الله لبعض اصحابه

كتاب الله الحجر الزمير

الحمد لله الذي خلق علي بن أبي طالب أهل العباد اسماء الحسنى ليحلهم بذلك المسمى الشريف
 الأسبق خروج من عرج بحامى مصطفى ستم عبادته واصطنعهم لنفوسهم في سبعين
 أوادى فحاشوا لذلك العرب الألفى العيش الأصمى ثم قال لم تعلموا أن من كان
 لا يجوز أن يأخذ من أحد الأعداء منهم السر حتى في معارجه وإن لم يبتغي ومنهم المكابد
 في أسرارهم والمخفي ولا يبالي ما التي من المشقة إذا حصل الخفى فمنهم من أخذ صبغاً
 ونجياً وجسباً وجدماً والكل بابن العباد ساء وأهل أمانة أمنا
 وهذا لك تميز الواقف مع الروح الألفى والواقف مع من كان من منى
 يعني فأنتم الأقبض قبضة يأسري وقبضة بين يدي ليستصف
 بالقوة عند الألفى لعلنا من حصل ذلك فقد بلغ الخى وكان الحق يقول
 له في سره بلسان الحال ما كان ذلك الآباء وقد رقى صدور عباد الله أن
 الحفزة الألهة جامو للنعمة العلى العلى والنعمة الدينية الأديبة
 أحمد حمد من قال بالهوى لم يفعل بالآباء وكان لما يلحق إليه وفيه نعم الحافظ
 والآباء وأصابعه رسول المصطفى الذي لم يزل بالقرآن يتغنى صلى
 الله عليه ما أنصل الحرف بالحرف والهج بالهج وما أجدت المعاني كلمة الألفى

وبعد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله تبارك وتعالى
 الحسن ما دعوه بها فخذوا بغيرها فوجدنا لها في كتابه اربعاً
 رسول صلى الله عليه وسلم وهي شجرة وسورة ولكن ما وصلنا الى تعيينها
 بليلة بطريق صحيح وآسأ الحق تعالى فيبين معناها علمها اياتاً وشهها ما
 استأثر بها في علم غيبه فلم يعلمها احد من خلقه وقد ورد هذا في الصحيح
 والآسأ الى علمها اياتاً في فيبين آسأ بجري بحركه الاعلام كاسمه الله
 وآسأ بجري بحركه النعمت والآسأ الى بجري النعمت على فيبين
 آسأ نذل على صمات التزويه وآسأ نذل على صمات الافعال والآسأ
 الالهية على فيبين آسأ استأثر بها في علم دون خلقه وآسأ علمها جلال
 والآسأ الى علمها عباد فيصان قسم يعرفه عباد ورجى الى بايد
 اكثر الناس وقسم لا يعرف الا الخواص من عباد كالاسم الاعظم وبحجوع
 آسأ الاحصاء وشبه ذلك وغيره مالا سأل الى علمها عباد قد اظهر
 اعياها واحكامها والآسأ الى استأثر بها دون خلقه اخفي اعياها
 واظهر احكامها في الحكمة حيث كانت والله الاشارة من ان راع
 بالتحول والبدل الالهي في الصور في الحكمة على ما ذكره مسلم الناس
 في هذه الحكمة على فيبين طابته يعرف ان هذه الحكمة عن هذه الآسأ بطا
 لا يعرف ولا يعبد بآسأ الحق تعالى تعلق وكفى وتخلق والتعلق

بالانشام منهم ان كان قادرا والديا، عليهم بل يقول اللهم اغفر
لنومي ما نغم لا اعلون ففذا هو الخلق ومن غير الخلق الصبور
من جس نفسي على مشاق العبادات باسباب الوضوء
على المكارة ومتحاشاة الاعداء في الله به ومحاربه ايامهم ظاهرا
وباطنا والله يقول الحق وهو يهدي السبيل نجز الغرض من
في هذا الفن واقصرنا فيه على الاسماء التي خرجها ابو حامد
الغزالي رحمه الله في كتاب المقصد الاسنى والحمد لله رب
العالمين وذلك بزاوية الامام ابن حامد بنمائي جامع دمشق
في شهر رمضان سنة احدى وعشرين وثمان مائة اربع

من سالنا في ذلك وهو صاحب النفية الامام

شرف الدين ابو محمد عبد الواحد بن ابي بكر

بن سليمان الحوي تواراه بصيرة

ونفعنا واياه بما قصدناه

وصلى الله على سيدنا

محمد وآله الطيبين

والدوكله خير

وبالله التوفيق

تيجانه في الهراية من
 مولى البيان والهاوى
 في طريق القطار في
 الحجاب من طريق القطار
 على السان بسبح
 للشيء في العائمة
 مع سلا مثل له وغدا
 امة من هذا الاسم
 نية ابنه عو حالي
 الوجع للفرل المغموم
 سمرت حاله على
 الحقيقة من كان
 ومن يفي في عو دينة
 ان الحق باق
 ان باقية عبودية
 جوه ولا نسبة المنجب
 باقى والسواد والوجه
 في ان يوحك لافان
 بعد انترال ابرى
 يورث الارض ومن
 على لهم وحو الهم

بعد انقلابهم الى باربعهم السلا ورثة الانبياء تلك الجنة اورثوها حاكمها ملك بيعة
 نورث من جبارا مقامات الكفار من جبارين وخلو النار فكم جبارا منادى الله تعالى
 استمروا الظلمات بالهوى ورث الصالح من الارض طاعة فالتاينات طاعة من نور
 الارض الله بورثا من رب الارض جبارا من جبارين استمروا الظلمات المسمحة من الارض
 برثتكم الى ما فيه سعادكم في الدنيا المزملة الى الامور خال الله بها ولو كانت الامور
 رثوه الرخبة في الدنيا المزملة الى الامور خال الله بها ولو كانت الامور
 ما ينبغي ما ينبغي في الدنيا المزملة الى الامور خال الله بها ولو كانت الامور
 اختاركم الله سبحانه في ان لا يزيل عنكم من عافية في دينكم ودنياكم واخرتكم
 في البصيرة مبالغة هو الذي يؤذي كثيرا وبك عن الانتصار والانتقام فان
 كان قادرا على ان الرزق يكون الله ورسوله فلم يتفهم في انهم مع قدرته تعالى
 على ذلك في البصيرة من العباد مما جسد نفسه عزرا في تلك الايام عن الانتصار والانتقام
 والانتقام منهم ان كان قادرا على انهم مع قدرته تعالى على ذلك في البصيرة من العباد
 فلهذا هو الحق ومن غير الحق البصيرة من جسد نفسه على مشايخ العباد الى سائر
 الوجود على الحكمة ومقتضى سائر الوجود في الله تعالى والحكمة في الله تعالى
 والله يقول الحق وهو يهدي السبيل انتم اجعلنا من اهل الصبر والرضى باقدرة
 على ما قضيت واجعلنا من اهل الحق باسماكم الحسنى بلحق ما علمت وانما نزلت
 بلفظ مقام الاسلام والاسم وعنتا من علم الاعظم الامم انكم فلت وقولكم
 الحق وكم آدم الاسماء وحدثنا من فيها فضلكم
 العلم من اخلاق الذي انزلت في كتاب
 الحكيم في حقكم الحق على
 عظيم ما فيكم به

من العباد هو الذي قد عرف الامور وحققها فهو عمل ما ينبغي لما ينبغي كما ينبغي
ونترك ما ينبغي لما ينبغي كما ينبغي الاسم الصبور التعلق افعالك بالبدن
لا تترك عليك عهد من عافية في دينك ودياك واخترتك الحق الصبور بنية
مباغته هو الذي يوزي كثيرا ويسكن عن الانتصار ولا انتقام فان كان قادرا على العمل
ان الذي يودون الله ورسوله فلم يقيم في حال اذ بهم مع قدرته على ذلك التعلق
الصبور العباد من خبث نفسه عند اذيه الخلق اياه عن الانتصار والمجازاة
بالانتقام منهم ان كان قادرا اذ الله عليهم بل يقول اللهم اغفر لقومي فانهم لا
يعلمون فهذا هو الخلق ومن غير الخلق الصبور من خبث نفسه على سائر العباد
كاسباع الخوض على الكان ومقاساة الاغلاص لله تعالى ومجاريته لما يخطا منه والبدن
ولقد يقول الحق بهذا السبيل قال شارب الاسماضي لقد عنته نجس النفس
من الاسماضي من النفس واقتصرنا فيه على الاسماضي غيها ابو حامد الغزالي
في كتاب المقصد الاسنى والحمد لله رب العالمين صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

ومن ذلك ما قام به قدس قدر رحمه وتوحيده
الحول والقوة لله عند الذي ليس بالقوة وانا التحقيق بعد الذي الحول والقوة لله في
الامر في نفسه فهو على توبته من الله فلا حول منه ولا قوة اذ الم ان وانا الواقع ولا
حول مني ولا قوة اذ الم ان وانا الجامع اعلم ان الحول والقوة لا ياتيان من غير
مخلقة الله على صورته وهو الانسان الكامل فان الملك ليس بحقيقته ان يكون من مخلقة
بل هو للغير ولانه ليس بعد جامع وانا هو عضو من لفت العبد للجامع فالعبد للجامع هو الذي
لم يتصفه مني سببه الا في فيه من صورته من القدر على العباد قبولنا لذلك فانهم من مطلقة
من واحد دون سائر فلما علمت انا نعلم ذلك شرع لنا ان سيعين به اذ القابل للجامع
الى مقدره بان المقدر طلب العبد من القابل فصحت القصة بيننا وبينه ولم يقدرا منه

توحيده
او بنية الخيرة تلك والقدر على العبد
بجنتها بوجهه واما على كل حال
او بنية الخيرة تلك والقدر على العبد

والقبر

والله اعلم
بما في
الغيب

فان
هذه
ليست
اذ لا
والباب
فمنها
ذلك
المعاني
والعبد

بج

والقول منا وبما ظهر العالم في الوجود والدليل على الخلال لا يقبل الوجود فلا ينفذ
فيه المقدار لأن حقيقة المقدار انه لا يطق الاطلاق ولا معنى للممكن الا القول فلا
ظاهر في قول لاحول ولا قوة الا بالله العبد الجامع بكل مرتبة فهو جزء من الجامع وكل
أثبت الامور هو الجامع عالم بنفسه وبربه اديبه وفي الامور حقيقة الامور اكثر اخفاء
الله في الملك حتى اوجد آدم على صورته وجعله خليفة في ارضه فاعترض من كان غير
الله سبحانه وتعالى في ذلك وما سمع قبل خلق آدم لاحول ولا قوة الا بالله وكل قابل يقبل
من غير العبد الجامع فانما الله لها حكم الحقيقة والسير في لانت يضبطه فلكم عيش

مُرْخا الخان على الاطلاق نشأته فاسته فلا احد متاينته

مُرْقال ان السعفة فليس له علم به عند ما يبدوا فله تنة

فعلنا ان علنا مشين به وحنك فهو على يزيته

وبالاحواز ما عرفت الله المجمع من الضدين وقال حاجتنا في الخلال

هنا فقال هو من الضدين وقال الصديق فان قول المختار يومهم ان شعث

ليست هي من الضدين لكنها تقبل الضدين معا والحمد ليس كذلك بل هو من الضدين

اذ لا من زاوية فالظاهر من الباطن والاول والاخير والاول من الاخير والظاهر

والباطن فاشم الا هو فلا مفر منك بالنشأة الانسانية انها على الصورة الحقيقية

فترى ما يكون على الاستعداد يكون معه الفهم عند سماعه ما اراد به ذلك المسمع ولو يكون

ذلك الا ان كان الحق جمعة خاصة وهو الذي جعل الالهام وجعل العلم وكل من اراد على هذا

العلم العظمي اعني الالهام والكلم وسمعوا من من سمعوا عن فهمه فدعوا له لا تنفع والحكمة

والعلم والحق على سبيل ما وجد وآل ومحمد اجمعين وسلم سلمنا كثيرا كثيرا

والعلم والحق على سبيل ما وجد وآل ومحمد اجمعين وسلم سلمنا كثيرا كثيرا

والعلم والحق على سبيل ما وجد وآل ومحمد اجمعين وسلم سلمنا كثيرا كثيرا

والعلم والحق على سبيل ما وجد وآل ومحمد اجمعين وسلم سلمنا كثيرا كثيرا

والعلم والحق على سبيل ما وجد وآل ومحمد اجمعين وسلم سلمنا كثيرا كثيرا

والعلم والحق على سبيل ما وجد وآل ومحمد اجمعين وسلم سلمنا كثيرا كثيرا

والعلم والحق على سبيل ما وجد وآل ومحمد اجمعين وسلم سلمنا كثيرا كثيرا

والعلم والحق على سبيل ما وجد وآل ومحمد اجمعين وسلم سلمنا كثيرا كثيرا

والعلم والحق على سبيل ما وجد وآل ومحمد اجمعين وسلم سلمنا كثيرا كثيرا

والعلم والحق على سبيل ما وجد وآل ومحمد اجمعين وسلم سلمنا كثيرا كثيرا

والعلم والحق على سبيل ما وجد وآل ومحمد اجمعين وسلم سلمنا كثيرا كثيرا

والعلم والحق على سبيل ما وجد وآل ومحمد اجمعين وسلم سلمنا كثيرا كثيرا

والعلم والحق على سبيل ما وجد وآل ومحمد اجمعين وسلم سلمنا كثيرا كثيرا

والعلم والحق على سبيل ما وجد وآل ومحمد اجمعين وسلم سلمنا كثيرا كثيرا

والعلم والحق على سبيل ما وجد وآل ومحمد اجمعين وسلم سلمنا كثيرا كثيرا

والعلم والحق على سبيل ما وجد وآل ومحمد اجمعين وسلم سلمنا كثيرا كثيرا

والعلم والحق على سبيل ما وجد وآل ومحمد اجمعين وسلم سلمنا كثيرا كثيرا

والعلم والحق على سبيل ما وجد وآل ومحمد اجمعين وسلم سلمنا كثيرا كثيرا

والعلم والحق على سبيل ما وجد وآل ومحمد اجمعين وسلم سلمنا كثيرا كثيرا

والعلم والحق على سبيل ما وجد وآل ومحمد اجمعين وسلم سلمنا كثيرا كثيرا

(MS. I)

و ديات واخرتك الحق الصبور به سالفه هو الذي يودى
ويملك عن الامصار والانتقام فان كان قادر فليجمله ان الله
يودى الله ورسوله فلم يستقم في حال ادسهم مع قدرته تعالى الحق
من العباد من حبس نفسه عند اداء الخلق له عن الانتصار
والمجراة بالانتقام منهم ان كان قادر لا والدعا عليهم
بل يقول اللهم اغفر لقومي فانهم لا يعلمون فهذا هو الخلق
ومن غير الخلق الصبور من حبس نفسه على مشاير العباد
كاسباع الوضع على المكان ومنايات الاعداء في الله تعالى
ومحاربه اباهم ظاهرا وباطنا والله يقول الحق وهو يهدي
الطريق قال شارح هذه الاسماء بحر الغرض من الاسماء
في هذا الفن واقتصرنا فيها على الاسماء التي خرجت
ابو حامد الغزالي في كتاب المقصد الاقصى والحمد لله رب
العالمين

كتاب ماهية القلب

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله القديم العظيم الكريم الرحيم خالق الارواح
وفائق الاصباح الذي اوجد العالم ودر فاحكم وقدر الحكيم
هاني واسمى احدا مع كل محامد بعد كل منجلى وحامد على الله
والادنى اصلي على محمد واولئك اصبح الله متطوعا
نحو الحاطة ماهية القلب على نبح الاستقامة ورايت كثير

INDIA OFFICE LIBRARY AND RECORDS					
1	2	3	4	5	6
				2	

Reference
HOL
IOR

Arabic 658

Copyright photograph - not to be
reproduced photographically without
permission of the India Office Library
and Records

(YENI CAMI 705. MS. Y)

1

مرکز امور الوری کاغذ محمد بن محمد
اسمہ سکندر الکرموی
عمرانہ سکندر
ولہ الدہ



و علی

۷۰۵

V - C

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال شيخنا الامام العارف الحق الكامل مجدد عصره وفيد
 عصره محي الدين ابو عبد الله محمد بن علي بن محمد الغزي الطائفي الحنفي المازندراني قدس سره
 وارضاه قال الله تعالى له اسماء فادعوه بها فهذا دليل على انه سبحانه قد عينها لنا
 في كتابه او على لسان رسوله صلى الله عليه وآله وهي تسعة وتسعون كما صح في الخبر وكثر
 ما وصلنا الى بعضها على الجملة من طريق صحيح وقال اسماء الحق تعالى على قسمين منها
 ما علمها ايانا ومنها ما استأثرها في علم الغيبه فلم يظهرها الا على خلقه وقد ورد
 هذا في الصحيح وقال اسماء الله علمنا اياها على قسمين اسماء تجري مجرى العلم
 كاسم الله واسماء تجري مجرى النعمت والاسماء التي تجري مجرى النعمت على
 قسمين اسماء تدل على صفات تنزيه واسماء تدل على صفات افعال وقال اسماء الالهية
 على قسمين اسماء استأثر بها سبحانه في علمه واسماء علمها عباده والاسماء التي علمها عباده
 قسمان قسم يعرفه عامة عباده وهي التي ياتي ذكر الناس في قسم لا يعرفه الا الخواص من
 عباده كالاسم الاظم وبمجموع اسماء الاحصاء وشبه ذلك وغيره فالاسماء التي علمها
 عباده قد اظهر الله اعيانها واحكامها والاسماء التي استأثر بها دون خلقه اخص اعيانها
 واظهر احكامها في التجليات حيث كانت واليه الماشية من الشارح بالفعول والتبدل الالهي
 في الصنوع في المتجلى في القيمة على ما ذكر مسلم والناس في هذه التجليات على قسمين طائفة تعرف

ان هذه الت
 تعلوق
 على الذات و
 تنسب اليك
 تحققها والتج
 خاصة اذا كا
 القديمة التي
 غير مكيفة و
 تلك الاسماء
 اسماء الحان
 هي التي تطلب
 هذه اسماء
 للقديم اذ ال
 على طريق الذ
 الله بمنزلة
 اذ التخلق ك
 هذا الاسم

الْحَمْدُ

لم يجدوه وفيد
 ان لا ندلسي رضى عنه
 سبحانه قد عينها لنا
 ن كاصح في الخبر وكز
 نالي على قسرين منها
 نخلقهم وقدودهم
 ما تجرى مجرى الاعلام
 مري النور على
 قال الاسم الالهية
 ما التي علمها عبا
 الا الخواص من
 ما التي علمها
 فلقه اخفى اعينا
 والتبدل الالهية
 بين طائفة تعرف

اص هذه التجليات من هذه الاسماء وطائفة لا تعرف وقال للمعبود باسماء التي
 تعلق وتتحقق وتخلق فالعلاقة افتقارها اليها مطلقا من حيثها هي دالة
 على الذات والتحقق معرفة معانيها بالنسبة اليه سبحانه وبالنسبة اليك والخلق ان
 تنسب اليك على ما يليق بك كما ينسب اليه سبحانه على ما يليق به فجميع اسمائه سبحانه يمكن
 تحقيرها والتخلي عنها الا الاسم الله عند من مجرى مجرى العلية فيقول انه للخلق
 خاصة اذا كان مدلوله الذات كما قلنا مجموع مراتب الوهية وقال اسماء الحق
 القديمة التي ذكرناها نسب من كونه متكللا لا يتصف بالاشتقاق ولا بالتقدم والتأخر
 غير مكيفة ولا محدودة فاما الاسماء التي يابدين اذ دعوا بها فهي على الحقيقة اسماء
 تلك الاسماء وفيها يمكن الاشتقاق من اسماء المعالكي المعاني وقد يحتمل ان يكون
 اسماء المعاني مشتقة من هذه الاسماء التي هي اسماء الاسماء وهذه الاسماء التي يابدين
 هي التي تطلب المعاني بحكم الدلالة لا الاسماء القديمة فمن قال ان الاسم غير المستي ارله
 هذه اعني اسماء الاسماء فانها الفاظ والقياس ومن ادان الاسم هو المستي الادالما
 للقديمة اذ الوصائية هناك من جميع الوجوه فلا معلوم معرفة الاسماء الالهية
 على طريق التعلق والتحقق والتخلق الاسم الله من راي له من لفظة
 الله بمنزلة الاسم المعلوم واجته باها شعت ولا ينسب بها منع من التخلق بها
 اذ التخلق كسباب النعوت ومن راي انها اسم لمجموع الصفات لا الوهية التعلق
 هذا الاسم افتقارها اليه من حيث الجمع ما يجوز ان يكون عليه على الجمل للشرع من غير

لانه قال على الذات الجامعة الصفات
 الالهية كلها

تعالى على ذلك التخلق الصبور من العباد من حبس نفسه عند آفة الخلق
اياهم عند الانتصار والمجازاة بالانتقام منهم ان كان قادرا والثناء عليهم
بل يقول اللهم اغفر لقومي فانهم لا يعلمون فهذا هو التخلق ومن غير
التخلق الصبور من حبس نفسه على ميثاق العبادات كاسباغ الوضوء على
المكان ومقاسات الاعداء في الله تعالى ومحاربتهم ايامهم ظاهرا وباطنا
والله يقول الحق وهو يهدي السبيل والحمد لله حق جل وابه نسال
ان يرحم مؤلفه وكاتبه وما آله ومن طالع وقراءه

ويغفر لهم ويجعلهم من اهل جنته ويعينهم

من ناره وان يصل على سيدنا الملقين

والاخوين محمد خاتم النبيين

وعلى آله اجمعين وحبسنا

ونعم الوكيل نعم المولى

ونعم النصير

تم الكتاب بحمد الله ياربنا

ومن لا شك بعد الموت بحسبنا

ياربنا فاغفر لعبدك كاتبه يا قاري

الخط فل بالله امينا والوجهه

ن يكون

بنا والاف

ارث

واسم

وقد سوا

لن الوارث

ريهم

منها

يرث

من شياء

عادتك

للتخلق

اي ينبغي

لما ليه

نبور

كان

زرنه

و من المولى
عبد الله بن
عبد الله بن
عبد الله بن

SOLEYMANIYE S. KUTUPHANESI	
Yeni Camii	
Eski K.	705
Tasnif No.	2070

III. MANUSCRITOS
CONSULTADOS O EMPLEADOS
EN LA EDICIÓN DE KAŠF AL-MAʿNÀ
Y EN LA TRADUCCION
DE ŠARḤ ASMĀʾ ALLĀH AL-ḤUSNÀ

1. MANUSCRITOS EMPLEADOS

A continuación detallo los datos relativos a las seis copias -todas ellas completas- que he cotejado para la edición crítica del *Kitāb kašf al-maʿnā ʿan sirr asmāʾ Allāh al-ḥusnā* (R.G.: 338), indicando las correspondientes siglas. Variantes del título: *K. šarḥ al-asmāʾ al-ḥusnā*; *Manāfiʿ al-asmāʾ al-ḥusnā*. Salvo el ms. I, los demás mss. se encuentran en la Biblioteca Suleymaniyye de Estambul, cuyos responsables han tenido la amabilidad de facilitarme copias microfilmadas.

1. 1. Ms. B: Beyazid 1314/1b-19b

Letra *nasjī*, sin fecha; 22 lss. Comienzo: "*Bismi-Llāhī-l-Raḥmānī-l-Raḥīm wa-bi-Hi nastaʿīn. Qāla sayyidu-nā wa-imāmu-nā al-šayj al-imām al-ʿālim al-ʿārif al-muḥaqqiq al-kāmil waḥīd dahri-hi wa-farīd ʿasri-hi Muḥyī-l-Dīn Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAlī b. Muḥammad b. Aḥmad Ibn al-ʿArabī al-Tāʾī al-Hātimī raḍiya Allāhu ʿan-hu wa-ardā-hu...*". Comienzo igual a los respectivos comienzos de las copias Haci Mahmud 2594/1a-34b y Haci Mahmud 4209/1a-48a, pertenecientes a la misma familia.

1. 2. Ms. C: Carullah 2097/89a-113b

Corrijo R. G. donde O. Yahya indica fols. 89-110.

R. G. da como fecha de la copia el año 897 H., pues dos de los tratados que integran el volumen están fechados en 897 H. (v. fols. 20b y 48a), el mismo año en que está fechada la copia del ms. Fatih 2874. Tiene 17 lss. por pág. En fol. 89a se lee: *ḥadihi-l-nusja al-šarīfa kataba-hā l-šayj al-Akbar Muḥyī-l-Dīn Muḥammad b. ʿAlī Ibn al-ʿArabī -raḥimahu Allāh- li-baʿd aṣḥābi-hi.*

Entiendo que esto hace referencia a la copia directa -fecha en Ramadán del año 621 (v. *infra* el apartado "Otros comentarios relativos al ms. C")- a partir de la cual se habría realizado esta otra copia (ms. C), manteniendo los datos -fecha de redacción y localización- de la copia directa. Si así fuera, la copia Fatih 5298/68a-81b (ms. F) sería entonces más antigua que la copia C.

Tras esta nota a modo de "portada", contiene luego el ms. C una introducción de dos páginas (fols. 89b-90a) que no he hallado en ninguna otra copia consultada, pero que he incluido en la edición crítica (v. I. *Istihlāl*), considerando que se trata del correspondiente prefacio a la obra con un comienzo en prosa rimada, método introductorio usual empleado por el Šayj en numerosos tratados.

A continuación, en el fol. 90b, comienza el tratado de manera análoga al resto de los mss.: *wa-baʿdu [basmala] qāla Allāhu taʿālā «wa-li-Llāhi-l-asmāʾi-l-ḥusnā...»*. Sobre los datos contenidos en el final, v. la edición (*jītām al-kitāb*) y su correspondiente traducción ("Conclusión").

1. 3. Ms. E: Esad Ef. 1448/9a-23a

Título: *Šarḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā* (fol. 9a). Fechado en 981 H. (v. fols. 58b y 80b del mismo volumen misceláneo, escrito con la misma caligrafía y en el mismo año en que se fecha la traducción al turco contenida en el ms. Haci Mahmud 4210, 981 H. -v. *infra*-). 21 lss.; 208-147, 157-85 mm.

Comienzo y final son distintos a los del resto de los mss., aunque no aportan datos significativos. Comienzo: "*Bismi-Llāhi-l-Raḥmāni-l-Raḥīm wa-ṣallā-Llāhu ʿalā sayyidi-nā Muḥammad wa-sallim taslīm^{an}. Qāla al-ʿālim al-muḥaqqiq wa-l-ʿārif al-mutaḥaqqiq wa-l-mutajalliq bi-[l]-ajlāq al-rabbāniyya wa-l-wāriṭ al-kāmil al-mutaʿalliq bi-ḥaqāʾiq [al-]ḥadra al-muḥammadiyya, al-ḥaqīqa al-ḡāmiʿa wa-l-maḥzar al-akmal al-aʿẓam al-atamm li-ḥadrat al-asmāʾ al-ilāhiyya, aʿnī ṣāḥib [al-]maqām*

al-maḥmūd Muḥammad ṣallā-Llāhu ʿalay-hi wa-ʿalā āli-hi wa-aṣḥābi-hi wa-ʿalā julafāʾi-hi l-wāritīn. Min baʿd..." (fol. 9b). El final se recoge en la edición.

Esta copia contiene abundantes notas al margen en las cuales se citan extractos de *Futūḥāt makkiyya* -cuyas referencias he indicado en notas a la traducción- y se recogen los comentarios de la obra *Iṣtilāḥāt al-ṣūfiyya* de Qāṣānī sobre los ʿabādila relativos a los correspondientes nombres divinos (fols. 15b-20b; desde ʿAbd al-Šakūr hasta ʿAbd al-Muʿajir).

1. 4. Ms. F: Fatih 5298/68a-81b

Título: *K. kašf al-maʿnā*... Contiene una cita de Gazālī en fol. 68a. El tratado, fechado el 6 de Ramadán -que el copista llama *al-sabt al-mubārak*- del 783 H. (fol. 82a), termina propiamente en fol. 81b. De entre las consultadas, se trata en principio de la copia más antigua (no obstante, véanse las observaciones acerca de la datación del ms. C). En el mismo folio 81b comienza una sucesión de textos breves atribuidos a Ibn ʿArabī, a Qūnawī (fol. 83b) y a Abū l-Qāsim ʿAbd al-Muḥsin b. ʿUṣmān al-Ḥāfiẓ (v. fols. 82a-84b). En el texto no figura el nombre del autor. 23 lss. El volumen es una compilación de obras de Ibn ʿArabī, entre las cuales se cuentan copias del *K. al-ʾlām bi-iṣārāt*... (fols. 5a-9a; R. G. 281), el *Šarḥ al-alfāz al-ṣūfiyya* (fols. 58a-61b; R. G. 315), y *Ḥilyat al-abdāl*, que comienza en el fol. 85a, a continuación de *Kašf al-maʿnā*.

1. 6. Ms. I: Indian Office Library (Arabic Loth 658/1a-22a)

Letra de estilo *nasjī*; sin fecha; 19 lss.; frecuentes omisiones. Comienzo: "*Bismi-Llāhi-l-Raḥmāni-l-Raḥīm al-ḥamdu li-Llāh rabb al-ʿālamīn wa-ṣallā-Llāhu ʿalā ... wa-āli-hi wa-sallim taslīm^{an} kaṭīr...*". El final se refleja en la edición.

1. 7. Ms. Y: Yeni Cami 705/1a-19a

En el fol. 1a hay un sello de entrada en biblioteca fechado en 1137 y una nota, más arriba, con un nombre cuya lectura no he resuelto [*min kutub ahqar al-warà al-Hāṣṣ Muḥammad b. Qmī-bīk (?) al-šahīr bi-Bkrā... (?) al-Rswī (?) gafara Allāh ta'ālā la-hu wa-li-wālidayhi* (v. facsímil en vol. II, p. 226)]. La copia está fechada a primeros de Ramadán del año 865 H. (fol. 19b). Comienzo: *Qāla sayyidunā wa-imāmunā...* El final, reflejado en la edición crítica, no aporta información alguna. Letra de estilo *nasjī*, 17 lss.; 266-180, 176-114 mm. En el mismo volumen (Yeni Cami 705/22b-130b, 865 H.) hay una copia -citada en este trabajo- del *Kitāb šarḥ ma'ānī asmā' Allāh* (título tomado de las líneas 15-17 del fol. 23a), el tratado de Abū l-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Hawāzin al-Qušayrī sobre los nombres de Dios.

2. OTROS MANUSCRITOS CONSULTADOS NO EMPLEADOS EN ESTA EDICIÓN

2. 1. Mss. de *Kašf al-ma'nà*

* Ayasofya 1862/1a-23b: Letra *ta'līq*; 15 lss. Copia, aunque completa, tardía y sin fecha. Se trata, en efecto, de la obra en cuestión.

* Bagdatli Vehbi Ef. 732/2b-162b (2ª): *Kašf al-ma'nà*... Tratado completo; *nasjī*, 9 lss.; 236-150, 155-98 mm.; fechado en 1325 H. Nombre del copista: Ḥusayn Ḥusnī. No lo he cotejado por tratarse de una copia muy tardía.

* Hacı Mahmud (Yahya Ef.) 2594/1-34b (o 68 pp. en numeración oriental). Letra *nasjī*, 15 lss.; 237-162, 168-100 mm. Título: *Kašf al-ma'nà... li-l-Šayj al-Akbar*

wa-l-Kibrīt al-Aḥmar al-Tā'ī al-Andalusī. Comienzo: *Bismi-Llāhi-l-Raḥmāni-l-Raḥīm qāla sayyidunā wa-imāmunā al-šayj al-imām al-ʿālim al-ʿarīf al-muḥaqqiq al-kāmil waḥīd dahrihi wa-farīd ʿaṣrihi Muḥyī-l-Dīn Abū ʿAbd Allāh... -raḍiya Allāhu ʿanhu wa-ardāhu*. *Qāla Allāh*: «*wa-li-Llāhi-l-asmā'i-l-ḥusnā...*». Igual al comienzo de B.

Final: "«*wa-Llāhu yaqūlu l-ḥaqq wa-huwa yaḥdī l-sabīl*» *wa-hadihi l-nusja manqūl[a] min nusjat al-Šayj ʿAbd al-Ganī al-Nābulusī...*" (fol. 34b). Se trata, pues, de una copia realizada a partir de otra realizada por Nābulusī o perteneciente a él.

Copia completa. No está fechada y es muy tardía (posterior en cualquier caso al 1641 d. C., fecha de nacimiento de Nābulusī).

* Hacı Mahmud 4209/1-48: *Kašf al-maʿnā...* (idéntico a Hacı Mahmud 2594). Comienzo y final (en éste sólo añade *tamma bi-l-jayr*) idénticos a los de la copia Hacı Mahmud 2594. Completo; 13 lss.; 337-210, 210-127 mm. *Taʿlīq* con margen ornamentado.

2. 2. Traducción al turco

* Hacı Mahmud 4210/2b-41b: *Šarḥ al-asmā' al-ḥusnā tercümesi*; traducción al turco otomano, fechada en 981 H. (V. *supra* ms. E). Traducción íntegra del texto (salvo el "Preámbulo"). *Nasjī*; 15 lss.; 211-147, 155-95 mm. Comienzo: "*al-ḥamdu li-Llāhi-l-ladī lahu-l-asmā' al-ḥusnā...*". Figura el nombre del autor: *Muḥyī-l-Dīn Ibn ʿArabī*. Comienzo de la versión turca en p. 2b, línea 7. Por la fidelidad de la traducción -que he comprobado con ayuda de la profesora Derin Terzioğlu-, el excelente estado de conservación y la bella escritura -tintas roja (títulos) y negra (texto)- del ms., serían aconsejables su transcripción al alfabeto latino del turco moderno y su edición facsímil.

2. 3. Manuscritos cuya referencia en R. G. se ha rectificado

* Fatih 2874: Esta referencia corresponde en realidad a la obra *Mawāqīʿ al-nuṣūm* (R.G. 443) y no a la obra en cuestión. 159 fols. Fechada en 897 H. -como ms. C- y no en 827 H. como figura en R. G.

* Hacı Mahmud 2870/14b-42a (numeración moderna): Se trata, según he confirmado, de la obra *Šarḥ al-asmāʾ al-ḥusnā wa-taḥqīqātu-hā bi-l-basmala al-šarīfa wa-l-fātiḥa li-l-Šayj al-Akbar* (R.G.: 675. V. *infra* Halet Ef. 245). *Ruqʿa* de difícil lectura; papel y tinta de pésima calidad; copia muy reciente; 16 lss.

* Hacı Mahmud (Yahya Ef.) 2994: Tal referencia no corresponde a esta obra, sino a otra obra titulada *Šarḥ risālat waḥdat al-wuṣūd*, fechada en 1279 H.

* Halet Ef. 245/72a-129b (6ª): No se trata de esta obra sino del tratado titulado *Šarḥ al-asmāʾ al-ḥusnā wa-taḥqīqātuhā bi-l-basmala al-šarīfa wa-l-fātiḥa li-l-Šayj al-Akbar* (R.G.: 675. V. *supra* Hacı Mahmud 2870). El volumen se titula *Rasāʾil al-Šayj al-Akbar*. Contiene el tratado de Qūnawī llamado *Taʾwīl al-fātiḥa* (fols. 402b-407b). Sin fecha, sólo tiene un sello de entrada en biblioteca del año 1236 H. *Nasjī*, 16 lss.; 205-143, 170-71 mm.

3. Capítulo 558 de *Futūḥāt makkiyya*

Los textos traducidos del cap. 558 de *al-Futūḥāt al-makkiyya* (R.G.: 135) han sido sistemáticamente comparados con la copia microfilmada del ms. autógrafo Evkaf Müzesi 1845-1881 (código en vigor) del Türk-Islam Eserleri Müzesi de Estambul, correspondiente a los dos volúmenes -1876 y 1877- que contienen el capítulo 558.

-**Vol. 1876:** En el fol. 1a comienza el libro nº 32 de *Fut.*, *Šarḥ al-asmā' al-ḥusnā*. Este vol. llega hasta *ḥadrat al-hikma* inclusive. Tiene 126 fols. y contiene *samā'* y fecha en fol. 126a.

-**Vol. 1877:** Libro 33; desde *ḥadrat al-wadd* hasta el final del capítulo; 127 fols.; *samā'* en fol. 127a. El apartado *Ḥadrat al-ḥadarāt al-ŷāmi'a*... -traducido aquí como "Comentario a los más Bellos Nombres de Dios"- comienza en fol. 111a. El cap. 559 de la obra comienza ya en el libro 34 (vol. 1878). Más datos sobre esta copia autógrafa pueden hallarse en la introducción a la edición crítica realizada por O. Yahya.

**IV. OTROS COMENTARIOS
RELATIVOS AL MS. C
Y A LA REDACCION ORIGINAL
DEL TRATADO:
DEDICATORIA, DATACION, LOCALIZACION**

IV. OTROS COMENTARIOS RELATIVOS AL MS. C Y A LA REDACCION ORIGINAL DEL TRATADO

El ms. C contiene una anotación introductoria que comentaré conjuntamente con los datos contenidos al término de esta copia, teniendo en cuenta las menciones de este tratado en obras de datación anterior.

1. La anotación introductoria

En el fol. 89a del ms. C, empleado como base de nuestra edición, hay un apunte del copista -escrito con la misma caligrafía que el resto, en letra de estilo *nasjī* oriental, no con la caligrafía del Šayj que conserva los rasgos y grafismos propios del estilo magrebí incluso en la tardía redacción de *Futūhāt makkiyya*- que dice:

"Esta noble copia (*nusja šarīfa*) la ha escrito el más completo de los maestros (*al-Šayj al-Akmal*) Muḥyī l-Dīn Muḥammad b. ʿAlī Ibn al-ʿArabī -Dios le tenga en Su misericordia (*raḥima-hu Llāh*)- para uno de sus compañeros (*li-baʿd aṣḥābi-hi*)".

Contiene esta breve anotación introductoria varias informaciones de interés:

1. Al decir que el mismo Ibn ʿArabī ha escrito esta copia, es decir, que la ha escrito de su puño y letra, nos informa el copista de que esta copia realizada por él está directamente copiada del original, es decir, basada en la redacción original de Ibn ʿArabī. Entiendo que llama "noble" o "excelente" (*šarīfa*) a la copia que tiene ante por haber sido escrita por el Šayj.

2. Más abajo, tras el nombre del autor aparece la fórmula tradicional "Dios le tenga en Su misericordia", la cual, además de ser expresión religiosa de súplica por el fallecido, da fe de la reciente defunción de la persona mencionada. Digo

"reciente" porque esta fórmula suele emplearse en casos de proximidad temporal -ya sea efectiva o psicológica- de la muerte. La copia directa de la original está fechada en vida de Ibn ʿArabī. Considero que el ms. C es copia de la copia directa y que el copista de C -tal vez discípulo coetáneo del autor o un seguidor, ligeramente posterior, de su enseñanza- ha mantenido la datación de la copia directa -realizada en vida del autor-, añadiendo en la anotación introductoria esta referencia en la cual se indica que esta segunda copia se ha realizado después de su fallecimiento.

3. El sobrenombre *al-Šayj al-Akmal* empleado aquí como título honorífico para referirse con respecto a la condición espiritual y al magisterio de Ibn ʿArabī parece indicar que en el tiempo en que fue realizada esta copia aún no se había generalizado el sobrenombre *al-Šayj al-Akbar*, "Máximo Maestro", que prevalecerá más tarde en general en escritos akbaríes. En el ms., sin confusión gráfica posible, se lee clara y distintamente *akmal* y no *akbar*. Con exaltación, probablemente con reconocimiento de su dignidad de Sello de la santidad mahomética, el copista llama a Ibn ʿArabī "el Maestro (*šayj*) más Perfecto (*akmal*)", empleando el elativo del adjetivo *kāmil*. Esta denominación alude, por un lado, a la asunción de que Ibn ʿArabī ha realizado, de la más completa manera posible para un "heredero espiritual", la condición de Hombre Perfecto (*Insān kāmil*) y, por otro lado, a la concepción de que la akbarí es la más completa de las enseñanzas.

2. Sobre la dedicatoria a Šaraf al-Dīn al-Ḥamawī y su contexto

La copia está dirigida a uno de los compañeros y discípulos de Ibn ʿArabī, quien regularmente asitía a las reuniones que el Šayj al-Akmal celebraba en su residencia damascena. No hay, sin embargo, ningún dato o comentario que permita descartar la tesis de un presumible origen andalusí de la primera redacción del tratado, posteriormente "dedicado", con un prólogo (fols. 89b-90a) que no figura en otras copias -lo cual confirma que se trata de la copia más completa-, a su discípulo

Šaraf al-Dīn al-Ḥamawī.

Poco sabemos acerca del alfaquí e imām Šaraf al-Dīn Abū Muḥammad ʿAbd al-Wāḥid b. Abū Bakr b. Sulaymān al-Ḥamawī, a quien Ibn ʿArabī llama "nuestro compañero" (*ṣāhibu-nā*).

Gracias a los certificados de audición (*samāʿ*) de los ejemplares autógrafos de *Futūḥāt makkiyya* sabemos que Šaraf al-Dīn al-Ḥamawī asistió con regularidad en Damasco y en la misma casa del maestro, al menos durante el año 633 H., a las lecturas de la segunda y definitiva redacción de la obra, que comenzó en 632/1234 y concluyó en 636/1238 (cf. Evkaf Musesi, 1845-1881 -ahora Türk Islam Eserleri Müzesi- que contiene 71 *samāʿ*; R. G.:135, p. 204).

En el certificado n°. 1 figuran en la lista de "auditores" Abū Bakr b. Sulaymān al-Ḥamawī y su hijo ʿYamāl al-Dīn, respectivamente padre y hermano de Šaraf al-Dīn.

En las respectivas listas de los números 2, 6 y 9 figura únicamente el nombre del padre Abū Bakr b. Sulaymān b. ʿAlī al-Ḥamawī como oyente. En el número 10, sin embargo, sólo figura como lector y como escriba Aḥmad b. Abū Bakr b. Sulaymān al-Ḥamawī, presumiblemente el mismo que en el n°. 1 se ha llamado ʿYamāl al-Dīn, hermano de Šaraf al-Dīn. En el 14 también figura únicamente Aḥmad como lector.

En el 15, el 17 y el 20 vuelve a aparecer sólo el padre como oyente, pero en los certificados 22, 23, 25 y 30 ambos hijos figuran como oyentes junto con su padre. Además, en los certificados 26, 27, 32, 36, 37, 40-42 y 46-54, el nombre de un nieto de Abū Bakr se suma a los anteriores. Se trata del hijo de Šaraf al-Dīn, llamado Muḥammad b. ʿAdb al-Wāḥid al-Ḥamawī.

Todos estos certificados están fechados en el 633 H. (diez años después de la dedicatoria de este tratado). En ningún caso aparece ningún miembro de la familia en uno de los certificados posteriores fechados entre los años 634 y 640 (y sólo

faltan certificados del 638). Tampoco se menciona a ninguno de ellos en ningún otro apartado de *Histoire et classification*.

Tenemos pues a miembros de tres generaciones de la familia Ḥamawī de Damasco frecuentando -a menudo conjunta y simultáneamente- las audiciones celebradas en casa de Ibn ʿArabī en el 633. Las listas de oyentes en los certificados fechados en este año contienen a menudo más de treinta nombres. Entre ellos figuran cinco andalusíes¹: ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Aḥmad al-Andalusī [al-Mayūrqī] (18 menciones); Ibrāhīm b. Muḥammad b. Muḥammad [al-Anṣārī] al-Qurṭubī (17 menciones); ʿAlī b. Aḥmad b. ʿAlī al-Qurṭubī (siete); Muḥammad b. Muḥammad b. ʿYumʿa al-Balansī (dos); Ḥasan b. Rāyih b. ʿAbd al-Razzāq al-Qurṭubī (una).

Abū Bakr b. Sulaymān b. ʿAlī al-Ḥamawī, el mayor de este linaje de oyentes asistentes a las audiciones de Damasco, tenía la función de predicador (*wāʿiẓ*) en una de las mezquitas de Damasco y murió en 649/1251 a la edad de 90 años.

ʿYalāl al-Dīn Aḥmad b. Abū Bakr b. Sulaymān b. ʿAlī al-Ḥamawī, hijo del anterior, nació hacia el 600 H. y murió en el 687².

¹ Detallo los números de los certificados en los cuales figura cada uno de ellos por orden de aparición y también de frecuencia: ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Aḥmad al-Andalusī (2, 6, 15, 17, 22, 23, 25, 32, 36, 37, 41, 42, 47, 49, 50, 51, 53, 54); Ibrāhīm b. Muḥammad b. Muḥammad de Córdoba (9, 15, 17, 25, 26, 27, 30, 32, 36, 37, 40, 41, 42, 46, 47, 51, 54); ʿAlī b. Aḥmad b. ʿAlī de Córdoba (27, 30, 32, 37 [errata: "b. Muḥammad" en lugar de "b. Aḥmad"], 41, 47, 48); Muḥammad b. Muḥammad b. ʿYumʿa de Valencia (27, 30); Ḥasan b. Rāyih b. ʿAbd al-Razzāq de Córdoba (37). Sobre otros andalusíes mencionados en R. G., v. el índice de nombres propios.

² Cf. *Quête*, pp. 311-12. Recoge C. Addas un comentario de Ṣafadī en el cual le acusa de hipócrita: "Il cachait ce qu'il était en se faisant passer pour un ascète jusqu'au jour où il témoigna contre le qādī Ibn Ṣā'igh. On l'accusa d'avoir menti mais il persista dans son témoignage" (*Wāfi*, VI, pp. 269-270). Cf. *Quête*, p. 312 (v. ṢAFADĪ, Jalīl b. Ayyak, *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, Wiesbaden, 1962-1984, 17 vols.).

Šaraf al-Dīn ‘Abd al-Wāḥid b. Abū Bakr b. Sulaymān b. ‘Alī al-Ḥamawī, hermano del anterior, por cuya solicitud dicta Ibn ‘Arabī el tratado, fue predicador (*wā‘iz*) al igual que su padre. Era ya alfaquí e imām, según testimonio de Ibn ‘Arabī, en el momento en que concluye el dictado. Murió 47 años lunares más tarde en el 658³.

Su hijo Muḥammad b. ‘Abd al-Wāḥid b. Abū Bakr b. Sulaymān b. ‘Alī al-Ḥamawī debía ser niño aún cuando asistía a las audiciones de *Futūḥāt makkiyya*. Este hecho no es en modo alguno extraordinario, pues la presencia de niños en las reuniones de los sufíes no es infrecuente⁴.

4. 3. La datación del tratado

El hecho de que se trate de un dictado (*imlā’*) parece sugerir que el copista escribe al dictado del propio Šayj. En el último folio se data este dictado en el año 621/1224. Presumiblemente el Šayj -u otro lector encargado de ello- dicta el texto de la copia original autógrafa que habría llevado consigo desde la redacción primera del tratado, realizada -según se deriva de su mención en *Tadbīrāt ilāhiyya*- durante el último periodo de su juventud andalusí.

Considero pues que la copia C es la copia de una copia directa -cuyos datos reproduce- de la redacción original.

³ Cf. *Quête*, p. 312.

⁴ V. sobre la presencia de otros niños en las audiciones de *Futūḥāt*, *Quête*, pp. 312 (nota 4) y 313. Sobre la presencia de niños en las sesiones de lectura en general, v. G. VAJDA, *La Transmission du savoir en Islam*, Londres, 1983, pp. 4-5. (Cf. *Quête*, p. 312).

He tenido ocasión de comprobar personalmente en visitas a hombres o mujeres considerados maestros sufíes contemporáneos de diversos países (especialmente en Turquía) que en nuestros días la presencia de niños en las reuniones de quienes se consideran sufíes es habitual. Hasta donde he podido observar su relación con el guía espiritual no difiere ostensiblemente de la relación de los adultos y en buena medida los niños participan, con atención y actitud de servicio, de las actividades grupales, incluyendo ejercicios de oración, audiciones, etc.

Veamos ahora, para una datación aproximada de la redacción original del tratado, las referencias que en otras obras -*Tadbīrāt* y *K. al-Azal* en particular- hace Ibn ʿArabī al *Kašf al-maʿnā*:

Según O. Yahya (cf. R. G. 338), Ibn ʿArabī menciona el *Kašf* -con el título alternativo de *K. al-Asmāʾ*- en el *K. al-Azal* -redactado en Jerusalén en el 601 H. (cf. RG: 68), es decir, veinte años antes del dictado del *Kašf* en Damasco- lo cual confirmaría que el *Kašf* es anterior al 601. V. *K. al-Azal*, ed. Hyderabad, p. 15.

No obstante, la mención del *K. al-Azal* es muy vaga -"y al tema de los nombres ... he dedicado un libro (*wa-bāb al-asmāʾ ... afradnā la-hu kitāb*)"-, y entre las obras de Ibn ʿArabī se cuenta también el *K. al-Asmāʾ* -con la variante *K. al-Faʾyḡ wa-huwa kitāb al-asmāʾ*-, del cual no se conoce copia alguna, pero que es mencionado en los repertorios de Ibn ʿArabī, *Fihris*, n.º. 161, e *Iḡāza*, n.º. 172, al tiempo que, por otra parte, *Kašf al-maʿnā* se menciona separadamente en *Fihris*, n.º. 17, e *Iḡāza*, n.º. 17, como obra distinta. Parece pues que esta referencia ha de considerarse con cautela con respecto a la datación del *Kašf*.

Nos queda la referencia más fiable de *Tadbīrāt ilāhiyya* donde, con mayor precisión, en un apartado que versa acerca del *jalīfa*, comenta el Šayj: "Conviene pues que este vicerregente (*jalīfa*) [el ser humano] adopte los rasgos de los nombres de Quien le ha encomendado la vicerregencia, de modo que esto se ponga de manifiesto en su manera de gobernar y en sus actos. Ya hemos explicado el significado de la adopción de los rasgos de los nombres señoriales (*asmāʾ rabbāniyya*) en nuestro libro *Kašf al-maʿnā ʿan sirr asmāʾ Allāh al-ḡusnā*"⁵.

Con relación a este comentario, señalaré que al tema de la adopción de los nombres señoriales por parte del siervo parece referirse la noción de 'secreto' contenida en el título del tratado.

⁵ Cf. *Tadbīrāt*, ed. Nyberg, cap. V, p. 145.

Ibn ʿArabī precisa al comienzo de *Tadbīrāt*⁶ que escribió esta obra en Morón (*Mawrūr*), en el curso de cuatro días, por solicitud de su amigo Abū Muḥammad al-Mawrūrī. La redacción de esta obra es necesariamente anterior a la redacción de *Mašāhid al-asrār* en el 590/1194, donde *Tadbīrāt* se menciona en dos ocasiones⁷.

Por tanto, cabe deducir que la redacción de *Kašf al-maʿnā* fue anterior al 590/1194 y corresponde pues al periodo andalusí de Ibn ʿArabī⁸.

A partir de estos datos, considerando la fecha de redacción de *Tadbīrāt*, podemos concluir que el *Kašf al-maʿnā* habría sido redactado originalmente en al-Andalus, con anterioridad a la redacción de *Tadbīrāt* y *Mašāhid*, y llevado luego a Oriente por el autor, quien posteriormente lo dirigiría a uno de sus compañeros en la Vía espiritual.

Así que Ibn ʿArabī escribió una primera redacción del *Kašf* hace algo más de ocho siglos, cuando contaba con menos de 30 años de edad. Cabe añadir que, aunque la obra contiene ya referencias a todos los temas principales de su pensamiento, su estilo refleja -por su concisión, su orden metódico y su cautela- la juventud del autor que, más adelante, escribe con más soltura, dejándose guiar por la inspiración y practicando la diseminación de contenidos.

4. Certificados de audición del 621 H.

En la utilísima tabla cronológica elaborada por C. Addas⁹ sólo figuran como acontecimientos biográficos de Ibn ʿArabī durante el año 621/1224, tras su definitiva

⁶ *Ibid*, p. 120.

⁷ Cf. *Contemplaciones*, pp. iii y iv.

⁸ Sobre la datación de *Tadbīrāt* y las precauciones que sobre la datación de las obras de Ibn ʿArabī se requieren, v. C. Addas, *Quête*, p. 160, nota 3. V. también O. Yahya, RG: 716.

⁹ V. *Quête*, pp. 346-362.

instalación en el 620 en Damasco, las referencias a los certificados de audición (*samāʿ*) -documentados todos ellos en RG- relativos a la lectura de las siguientes obras:

1. -*K. al-Yaqīn*, RG 834. La copia Veliyuddin 1826, establecida a partir de original fechado en 621 H. en Damasco, contiene un *samāʿ* al final del texto, fol. 70b, aprobado por el autor. Lector, oyente y escriba: Ayyūb b. Badr b. Manṣūr. Tratado escrito en un sólo día en Hebrón en el 601¹⁰.

2. -*K. al-Alif*, RG 26. Primer *samāʿ* en la copia autógrafa Šehit Ali Paša 2813/35-41 situado en fol. 41, fechado en el 621 H. en la casa damascena de Ibn ʿArabī. Lector: Ayyūb b. Badr al-Muqrī. Tratado redactado en Jerusalén en el 601. Citado en el *K. al-Ḥaqq* de Ibn ʿArabī¹¹.

3. -*K. al-Ḥaqq*, RG 219. La copia autógrafa del mismo ms. Šehit Ali 2813/42-46 contiene otro *samāʿ* del año 621 en casa del autor. Lector y escriba: Ayyūb b. Badr¹².

4. -*Maḥāṣin al-guyūb*, RG 386. Copia autógrafa del mismo ms. Šehit Ali 2813/7-11b contiene otro *samāʿ* (fol. 7) del año 621 en casa del autor. Lector y escriba: Ayyūb b. Badr¹³.

5. -*al-Maqṣid al-asmāʾ*..., RG 418. Copia autógrafa del mismo ms. Šehit Ali 2813/12-17b, contiene otro *samāʿ* (fol. 17b) del año 621 en la Mezquita de Damasco. Aprobado por el autor. Lector, oyente y escriba: Ayyūb b. Badr. Mencionado en *Fut.* III, p. 150, l. 1-2, con el título *Maʿrifat al-madjal ilā l-asmāʾ wa-l-kināyāt*¹⁴.

6. -*K. al-Mīm*..., RG 462. Copia autógrafa del mismo ms. Šehit Ali 2813/18-

¹⁰ Cf. RG, p. 529.

¹¹ Cf. RG, p. 153.

¹² Cf. RG, p. 284.

¹³ Cf. RG, p. 350.

¹⁴ Cf. RG, p. 365.

23b, contiene otro *samāʿ* (fol. 18) del año 621 en la casa del autor en Damasco. Aprobado por el autor. Lector y escriba: Ayyūb b. Badr.

La copia Veliyuddin 1759/13-21 tiene un *samāʿ* autógrafo fechado en el 617 H. en Alepo (fol. 13), aprobado por el autor. Así que fue redactado antes del 617¹⁵.

Menciono esto para mostrar una vez más que el hecho de que el *Kašf al-maʿnā* se dictara en Damasco no significa que el tratado no hubiera sido redactado con anterioridad. Hay muchos ejemplos como éste¹⁶.

La copia Veliyuddin 1826/90-94b, establecida a partir del original, contiene un *samāʿ* reproducido del original, que está fechado en el 621 en la Mezquita Aljama de Damasco (situado al final del texto). Lector, oyente y escriba: Ayyūb b. Badr b. Manṣūr al-Majzūmī¹⁷.

7. -*Nusjat al-ḥaqq*, RG 551. Copia autógrafa del mismo ms. Šehit Ali 2813/1-6b, contiene otro *samāʿ* (fol. 1) del año 621 en la casa del autor en Damasco. Aprobado por el autor. Lector y escriba: Ayyūb b. Badr b. Manṣūr al-Muqrī.

La copia Veliyuddin 1826/12-16b, establecida a partir del original fechado en 621 contiene un *samāʿ* que ha tenido lugar en la Mezquita Aljama de Damasco (fol. 16b), aprobado por el autor. Lector, oyente y escriba: Ayyūb b. Badr b. Manṣūr¹⁸.

8. -*K. Šawāhid al-ḥaqq fī l-qalb*, RG 689. Copia autógrafa del mismo ms. Šehit Ali 2813/47-55, contiene otro *samāʿ* (fol. 55) del año 621 en la casa del autor en Damasco. Aprobado por el autor. Lector y escriba: Ayyūb b. Badr b. Manṣūr¹⁹.

Las referencias mencionadas están contenidas básicamente en tres volúmenes

¹⁵ Cf. RG, p. 383.

¹⁶ Aparte de los mencionados, v. p. ej. RG 67.

¹⁷ Cf. RG, p. 384.

¹⁸ Cf. RG, pp. 415-416.

¹⁹ Cf. RG, p. 467.

manuscritos: Šehit Ali 2813, Veliyuddin 1826 y Veliyuddin 1759. Todas las copias del ms. Šehit Ali 2813 han sido copiadas por el mismo copista: Ayyūb b. Badr. Parece muy probable que el lector y escriba del ms. original a partir del cual se reproduce la copia directa - fechada en el 621- en que se basa el ms. C fuera también Ayyūb b. Badr que figura en los certificados de ese mismo año. V. *supra* n°. 5 y 6 donde los respectivos certificados de lectura se localizan, al igual que en el ms. C, el la Mezquita Aljama de Damasco.

5. Localización de la copia C

Sobre la *zāwiya* o *madrassa* al-Gazāliyya v. la obra de L. POUZET, *Damas au VII^e/XIII^e s. Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*, Dar el-Machreq, Beirut, 1991, 527 pp.

Según Pouzet, en el año 480/1087, cuando el šāfiʿī Naṣr al-Maqdisī -artífice del retorno del šāfiʿismo a Damasco- se instala definitivamente en la ciudad, la *zāwiya* de la Gran Mezquita -que más tarde llevará su nombre- era un principio de *madrassa*. Esta *zāwiya* -la primera *madrassa* informal que ha visto los comienzos del *madhab* šāfiʿī "resucitado" en la ciudad- se llamó también Gazāliyya porque en ella recibió Naṣr al gran alfaquí šāfiʿī Abū Ḥamid al-Gazālī, presumiblemente en el 488/1095²⁰.

Esta "escuela" gazāliyya, por su situación geográfica privilegiada y, consecuentemente, por el número de predicadores oficiles que en ella se sucedieron, estuvo permanentemente vinculada a la "predicación" (*jīṭāba*) de la gran mezquita, una de las funciones religiosas más importantes de la ciudad²¹.

²⁰ Cf. *Damas...*, pp. 24-26.

²¹ Cf. *Damas...*, p. 157.

Como se ha comentado, varios *samāʿ*-s de obras de Ibn ʿArabī están localizados en esta mezquita (v. p. ej. RG: 418 y 462), entre ellos el de *Kašf al-maʿnā*, localizado en esta *zāwiya* en particular. No es de extrañar que en este medio marcadamente *šāfiʿī* se recurra, por un lado, al prestigio y a la posición privilegiada de la "*zāwiya* del Imām Abū Ḥāmid (fol. 113b)" -situada según C "en la parte norte (*šimālī*) de la Aljama (*yāmiʿ*) de Damasco", llamada Mezquita de los Omeyas- y, por otro lado, a la reputación y a la autoridad de Gazalī, cuya obra sobre los nombres se evoca sin duda a título de legitimación del método seguido en el tratado.

El "predicador oficial" de la gran mezquita ejercía su función docente en esta *madrassa* al-Gazālīyya, también llamada "*al-zāwiya al-garbiyya*", localizada en la misma mezquita²². Esta denominación "*madrassa* de la parte oeste (*garbiyya*)", contrasta con la descripción del ms. C, donde se sitúa en la parte "septentrional" (*šimālī*). En realidad, la *zāwiya* está situada, como puede verse en el mapa de L. Pouzel²³, en el ángulo noroccidental de la mezquita.

²² Cf. *Damas*..., p. 133 (y nota 121).

²³ Cf. *Damas*..., mapa anexo al final, fuera de texto, F3.

V. CLASIFICACIÓN DE TÍTULOS CONCERNIENTES
AL TEMA DE LOS NOMBRES DIVINOS
EN LA OBRA DE IBN ʿARABĪ
A PARTIR DEL REPERTORIO GENERAL DE O. YAHYA

**V. CLASIFICACIÓN DE TÍTULOS CONCERNIENTES
AL TEMA DE LOS NOMBRES DIVINOS
EN LA OBRA DE IBN ʿARABĪ
A PARTIR DEL REPERTORIO GENERAL DE O. YAHYA**

Números del repertorio general (R.G.) de la obra de Osman Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn ʿArabī*, II vols., Damasco, 1964, 698 pp., que corresponden a los títulos recogidos en esta sección: 2, 5a, (12), (26), 43, 43a, 44, 46, 87, 98, 109, 131, 135 *Fut.*, 156, 168, 169, 176, 209, 216, 219, 304, 305, 310, 311, 338, 351, 376a, 380, 382, 404, 407, 418, 425, 553, 562, 566, 570, 579, 592, 614c, 616, 673, 674, 675, 766, 785. (Los números entre paréntesis corresponden a obras que he considerado de interés secundario para esta investigación). Salvo los añadidos y correcciones personales, los comentarios remiten a la obra de O. Yahya.

-. *K. al-ʿAbādila*. R.G. (Repertorio general) n.º. 2.

VAR.: Véase R.G., p. 139. MSS.: V. R.G., p. 139. Para una posible edición habría que emplear el ms. autógrafo Yusuf Aga 4859.

En este trabajo se cita el *K. al-ʿAbādila*, ms. Ayasofya 4817/1-61b. En el f. 61b dice el nombre del copista, Muḥammad b. Muḥ. al-Šarwānī, y la fecha, a finales de Ramadán del año 649 H. Por su antigüedad y óptimo estado de conservación, esta copia me parece indicada para emplearla como fuente en extractos, citas y comentarios (v. R.G. 425). V. "Lista de de capítulos del *K. al-ʿAbādila*".

NOTAS: - En el margen del primer folio de la copia Esad Ef. 1507/102-207 (1004 H.), con diferente escritura, se encuentra la siguiente explicación: «Los ʿAbādila son las gentes de la teofanía de los Nombres Divinos. Cuando realizan el poder de tal o cual nombre, se embellecen o engalanan con el atributo que es la verdad de este

nombre divino determinado».

- . *Adʿiyat al-Šayj al-Akbar*. R.G.: 5a.

MSS.: Hacı Mahmud (Yahya Ef.) 2522/43b-54b (corrijo R.G.).

En ff. 27a-43a hay una versión de los *Awṛād al-Šayj al-Akbar*. En los ff. 43b-54b hay una compilación de plegarias, sin título para el conjunto. En el f. 43b hay una enumeración de los Nombres divinos *wa-li-Llāhi-l-asmāʾi-l-husnā fa-dʿūhu bi-hā: yā Llāh yā Rabb...* de escaso interés; aunque esta compilación va a continuación de los *Awṛād*, escrita en la misma caligrafía *nasjī*, no se indica, ni al principio ni al final, que su autor sea Ibn ʿArabī.

NOTAS: Ética mística.- Compilación que contiene varias oraciones: **Oración sobre los Nombres Divinos** -simple enumeración-; plegaria dicha en el momento de la salida de viaje; plegarias cotidianas.

- . *R. al-Aḥadiyya*. R.G.: 12.

MSS.: Esad Ef. 1689/3ª R. (No lo he consultado)

NOTAS: - Esoterismo. - Tratado sobre la unidad del ser: las teofanías divinas como manifestaciones de la Existencia y reflejos de los estatutos propios de los Nombres Divinos.

- Tanto el título de la obra como el nombre del autor son mencionados por el copista al final del tratado. La copia, en su estado actual, se presenta en forma de extractos de obra, no obstante, las ideas desarrolladas y el estilo recuerdan mucho a Ibn ʿArabī (v. R.G. 26).

- . *K. al-Alif wa-huwa kitāb al-aḥadiyya*. R.G.: 26.

VAR.: *K. al-aḥadiyya; Risālat al-aḥadiyya*. MSS.: V. R.G., p. 151. NOTAS: R.G., p. 152.

-. *K. al-asmā'*. R.G.: 43.

VAR.: *K. Fayy wa-huwa kitāb al-asmā'*.

NOTAS: - Esoterismo. - Mencionado en *Fihris* n°. 161 e *Iyāza* n°. 172; *Yad*, 6b.

- Sobre el mismo tema, cf. *Futūḥāt*, I, cap. 4, pp. 98-101 (ed. Beirut): *fī maʿrifat sabab bad' al-ʿālam wa-marātib al-asmā' al-ḥusnā min al-ʿālam kulli-hi*.

- Mencionado en el *K. al-Azal* (R.G. 68).

-. *K. al-Asmā' al-ilāhiyya*. R.G.: 43a.

MSS.: Šehid Ali 2717/36a-38a (incompleto).

En el inventario de esta *Maʿmūʿat al-rasā'il* no aparece ningún título que corresponda al tratado, aunque se menciona el cap. 67 de *Fut.*, *fī maʿrifat lā ilāha illa-Llāh*, que le sigue en *Fut.* I, p. 325.

Estos folios, precedidos por una copia del *K. Ḥilyat al-abdāl* (ff. 33a-35b) y seguidos de *al-bāb al-tāmin min al-Futūḥāt fī...* (ff. 38b-42b; v. *Fut.*, ed. Beirut, pp. 126-131), son un extracto del capítulo 66 de *Fut.* (*Fut.* I, 322.33-325.19 [OY 5:91.5]). Véase la traducción parcial de W. Chittick, *The Sufi Path...*, pp. 53-54 (correspondiente a ff. 36a-36b del ms.), y nota 13 (p. 389) que hace referencia a la Conferencia de los Nombres (*Muḥādarat al-asmā' al-ilāhiyya...*) en *ʿAnqā' mugrib* (p. 33 y ss.), *Inšā' al-dawā'ir* (pp. 36-38), *Dajā'ir* 201 y *Fut.* I, p. 210.3 [OY 3:297].

NOTAS: - Teología.

- Sobre la Conferencia de los Nombres divinos, su jerarquía (*tafāḍul*), y la personificación de los Nombres en el *tanāzuʿ* o conflicto entre los Nombres.

- El nombre del autor solamente aparece mencionado en el inventario.

-, *al-Asmā' al-ṣamadiyya*. R.G.: 44.

(No hay manuscritos identificados)

NOTAS: - Esoterismo. - Referido en *Fihris* n° 172; *Ŷād*, 6b.

- Sobre el mismo tema, cf. *Fut.*, pp. 397-478 (ed. Beirut) del cap. 198 *fī ma'rifat al-naḥas*, dividido en 50 *fuṣūl*, de los cuales más de 30, se refieren a otros tantos Nombres divinos.

-, *R. fī asrār al-ḥadra al-ilāhiyya*. R.G.: 46.

VAR.: *R. fī bayān al-sana al-sarmadiyya*; *R. asrār al-dāt al-ilāhiyya*; *R. fī bayān al-ḥaqīqa*; *R. Ḥaḍarāt al-asmā' al-ilāhiyya*; *Asrār ilāhiyya*.

MSS.: Kutahya 1492.- Yahya Ef. 2415/15-16b, 2415/106-107, 2600/51-52b, 1034 H.- Belediye 3792/110b-111b.- Ayasofya 4875/82..., 725 H. - Veliyuddīn 1794/109-111, 1826/30b-32, 825 H.- Carullah 2097/2^a R.- İzmirli 3786/11-14; en 1318 H.

-Mss. que he consultado y cuya edición crítica preparo:

* Ayasofya 4875/81b-83a, 754 H. (corrijo R.G.): En ff. 96 y 102 del mismo volumen, con la misma caligrafía de 81b-83a, se fecha la copia en el año 754 (y no 725 como figura en R.G.).

* Hacı Mahmud (Yahya Ef.) 2415/15a-16b: *R. fī asrār al-ḥadra al-ilāhiyya*.

* Hacı Mahmud 2415/106a-107b (=103a-104b): *R. asrār al-dāt al-ilāhiyya*. En el mismo volumen de la copia anterior. También en el mismo volumen ff. 128b-131a hay una copia de R.G. 418.

* Hacı Mahmud 2600/51a-52b: Fechada en f. 61b, 1034 H. (yūmāda al-awwal). *R. fī bayān al-ḥaqīqa*. Ms. de difícil lectura.

NOTAS: - Metafísica. Tratado sobre la presencia intemporal.

- El mismo tratado titulado *R. fī bayān miqdār al-sana al-sarmadiyya wa-ta'yīn al-ayyām al-ilāhiyya* se atribuye a °Abd al-Razzāq al-Qāšānī (m. 730 H./1329). Cf. Šehit Ali 1364/73-76b, 1342/402 (copias comparadas por O. Yahya).

- Obra mencionada por Brockelmann y °Awwād (v. R.G. p. 168).

-. *R. fī Bayān aqsām ma'ānī-l-asmā' al-ḥusnā*. R.G.: 87.

MSS.: Naḥiz paša 685/pp. 577-585 (corrijo R.G.), 1099 H.

En el mismo volumen, pp. 177-186, se encuentra el tratado *al-Risāla fī-l-nu'ūt al-ilāhiyya* (R.G. 533), en grafía *ta'liq*. (V. también R.G. 766). Asimismo contiene este volumen, pp. 763-765, el *K. al-Mabāḥiṭ al-muta'alliqa bi-l-asmā' al-ḥusnā* (v. R.G. 382), fechado en šafar de 1295 H.

NOTAS: - Teología de los Nombres Divinos. - La copia parece ser un extracto de obra.

- Sobre el mismo tema, cf. *Fut.* I, IV, pp. 98-101, es decir, el cap. 4, *fī sabab bad' al-ālam wa-marātib al-asmā' al-ḥusnā*... (v. también R.G. 43).

-. *Da'wat al-asmā' al-ḥusnā*. R.G.: 98.

VAR.: *Du'ā' al-asmā' al-ḥusnā*.

MSS.: Zāhiriye 7457 (fondo general), fol. 1-5b. -Rašid Ef. 501/17b-22.- Berlín 3678/218-232b.

He consultado el volumen Rašid Ef. 501, recopilación de oraciones atribuidas a diversos autores, °Abd al-Qādir al-Kīlānī, al-Šayj al-Akbar, al-Šādīlī, al-Šāfi'ī... Tengo copia de ff. 17b-22, que no es idéntica al opúsculo de Ibn °Abbād, aunque

tiene a primera vista algunas analogías. *Nasjī* legible. En el índice (*fahrasa*) y en el encabezamiento del texto aparecen tanto el título como el nombre del autor (v. R.G. 109). Los ff. 68b-72b contienen dos poemas de ʿAbd al-Ganī al-Nābulusī: Rašid Ef./68b-71a, contiene una copia de la *Manzūmat [nazm] asmāʾ Allāh al-ḥusnā*; Rašid Ef./71a-72b contiene otro poema titulado *Istigfāru-Hu li-l-šayj ʿAbd al-Ganī al-Nābulusī*.

NOTAS: - Ética mística. - Conjunto de oraciones litúrgicas. A cada Nombre divino corresponde una oración particular. [Las dimensiones y el tema son semejantes a la obra de Ibn ʿAbbād *Kayfiyya al-duʿāʾ*, atribuida a Ibn ʿArabī, en la edición egipcia, con el título: *Al-nūr al-asnā: bi-munāṣṣāt Allāh bi-asmāʾihī-l-ḥusnā*, El Cairo, 1343/1924].

-. *Duʿāʾ*. R.G.: 108.

VAR.: *Ṣalawāt mawlānā al-Šayj Muhyī-l-Dīn*.

MSS.: París-Nat. 5097/2-11, 1162 H.

NOTAS: Ética mística. - Colección de invocaciones.

- Mencionado en *Ŷad.*, 7b bajo el título: *K. al-duʿāʾ*.

-. *Duʿāʾ al-ism al-aʿzam*. R.G.: 109.

MSS.: Rašid EF. 501/112...

NOTAS: - Ética mística. No menciona el nombre del autor y no parece obra de Ibn ʿArabī en absoluto. Queda descartado de nuestro estudio. Está en el mismo volumen de la copia Rašid Ef. 501/17b-22 de *Daʿwat al-asmāʾ al-ḥusnā* (R.G. 98).

-. *Faṣl fī bayān al-aškāl al-sabʿa allatī qīla fīhā innahā ism Allāh al-aʿzam*.

R.G.: 131.

MSS.: Halet 245/197b-199.

NOTAS: - El título es mencionado en el encabezamiento del texto por el copista. El nombre del autor es mencionado sobre la cubierta de la compilación.

Nasjī legible, sin fecha. Opúsculo de carácter mágico insertado en una compilación que el inventario titula *Rasā'il Ibn 'Arabī*. Pseudo-esoterismo. Cita a *Dū-l-Nūn*, *Ibn al-Warrāq*, etc., pero no tiene rigor alguno. Parece evidente que no se trata de una obra de *Ibn 'Arabī*.

-. *Al-Fath al-makkī*. R.G.: 135.

VAR.: *Al-Futūhāt al-makkiyya fī ma'rifat al-asrār al-mālikiyya wa-l-mulkiyya; Al-futūh al-makkiyya*.

MSS.: Véase lista de mss. en R.G.

Tenemos microfilm de la copia Evkaf Müzesi 1845-1881 (código en vigor) del Türk-Islam Eserleri Müzesi, correspondiente a los dos volúmenes -1876 y 1877- que contienen el capítulo 558 de *al-Futūhāt al-makkiyya* (*Fut.*).

NOTAS: Copia completa en 37 vol.; autógrafo original de la mano de *Ibn 'Arabī*; copia terminada en Damasco, el año 636 H., dedicada por el autor a su discípulo *Qūnawī*.

-Vol. 1876: En el f. 1 comienza el libro n° 32 de *Fut.*, *Šarḥ al-asmā' al-ḥusnā*. Este vol. llega hasta la *Ḥadrat al-ḥikma* inclusive. Contiene 126 ff., *samā'* y fecha en f. 126.

-Vol. 1877: Libro 33; desde *ḥadrat al-wadd* hasta el final del capítulo; 127 ff.; *samā'* en f. 127. (*Ḥadrat al-ḥadarāt* comienza en f. 111). El cap. 559 empieza en el libro 34 (vol. 1878).

-. *Yadwal al-ḥadarāt al-ilāhiyya min ŷumlat al-asmā' al-ḥusnā*. R.G.: 156.

MSS.: Universidad Ist. 4408/84b-86b, 748 H., corregido y anotado al margen.

NOTAS: - Teología. - Tratado sobre los Nombres Divinos.

- Título y nombre del autor son mencionados en el inventario y en el encabezamiento del texto por el copista. Al examinar el texto he comprobado que es un extracto de un capítulo del libro *Inšā' al-dawā'ir* de Ibn 'Arabī. V. pp. 27-38 (ed. Nyberg).

-. V. K. *al-Ġalāl wa-l-ġamāl*. R.G.: 168.

VAR: K. *al-išārāt*.

MSS: Berlin 2994 pm 185/61-74 (escrito por Qūnawī, autógrafo); Fatih 5378/10b-30b, 803 H. (v. R.G. para más referencias a otros mss.).

NOTAS: - Tratado redactado en Mosul en el año 601 H. en un solo día.

- Reflexiones sobre algunos pasajes coránicos que tratan de las recompensas y castigos divinos. - Impreso en Hyderabad, en 1984, sobre la base del ms. Asafīyah, 376.

-. K. *al-Ġalāla*. R.G.: 169.

VAR.: K. *Allāh* (v. R.G. para más variantes).

MSS.: (v. R.G.)

NOTAS: - Esoterismo. - Los secretos y el poder oculto contenidos en las letras que componen el Nombre Divino *Allāh*. - Redactado en Jerusalem en 601 H. (v. R.G.)

- Impreso en Hyderabad en 1948 sobre la base del ms. Asafīyah, n° 376.

- Traducción al francés por M. Vâlsan en *Études Traditionnelles*, junio, julio, agosto, sep. 1948.

-. *Ġannat al-asmā'*. R.G.: 176.

MSS.: Veliyuddin 1291/1ª R.

NOTAS: - Teología. - Tratado incluido en un comentario anónimo titulado: *R. Šarḥ ḡannat al-asmā' li-Ibn ʿArabī*. No he examinado el texto.

-. *Ḥadrat al-ḥadarāt*. R.G.: 209.

VAR.: *Bayān ḥadrat al-ḥadarāt*.

MSS.: Carullah 986/60-78b, escrito en vida del autor.- Nafiz 685/pp. 775-778, 1198 H.

NOTAS: - Teología. - Tratado sobre los Nombres Divinos. - Forma parte de *Fut.*, IV, pp. 318-444.

-. *K. Ḥaqā'iq al-asmā' al-ḥusnā*. R.G.: 216.

MSS.: Carullah 1001/1-58, 1022 H.

NOTAS: - Teología. - Tratado sobre los Nombres Divinos desde el punto de vista esotérico.

- Título y nombre de autor mencionados en la cubierta. Tras examinar el texto, hemos comprobado que se trata del libro: *Ḥaqā'iq al-asmā' fī šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā* de Qūnawī, m. 672/1263. (V. *GAL*, S I, 807, 3). - Apócrifo.

-. *K. al-Ḥaqq*. R.G.: 219.

VAR.: *R. al-Ḥaqq*; *K. al-aḥadiyya*; *K. al-Ŷalāliyya*; *R. fī al-nuʿūt al-ilāhiyya*.

MSS.: v. R. G. NOTAS: - Metafísica. - Tratado sobre el ser real.

-. V. nº 292 (*al-ism al-aʿzam*).

-. K. *al-Išārāt fī asrār al-asmā' al-ilāhiyya wa-l-kināyāt*. R.G.: 304.

NOTAS: - Esoterismo. - Mencionado en *Fihris*, nº 64 e *Iyāza*, nº 69.

-. *Al-Išārāt ilā šarḥ al-asmā' wa-l-ṣifāt*. R.G.: 305.

VAR.: *Min šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*.

MSS.: Carullah 2080/85b-86 (un solo cap.) fechado en 791 H., establecido a partir de original.

NOTAS: - Teología. - Los Nombres Divinos en cuanto medios de realización espiritual.

-. K. *al-Ism wa-l-naʿt wa-l-ṣifāt*. R.G.: 310.

VAR.: *K. al-farq bayna-l-ism wa-l-naʿt wa-l-ṣifa*.

NOTAS: - Esoterismo. - Mencionado en *Fihris*, nº 245 e *Iyāza*, nº 201; *Yad*, 8a.

-. *Al-Ism wa-l-rasm*. R.G.: 311.

NOTAS: - Esoterismo. - Referido en *Fihris*, nº 194 e *Iyāza*, nº 201; *Yad*, 7b.

- Sobre el mismo tema, cf. *Fut.*, II, pp. 508-509.

-. *Kašf al-maʿnā ʿan sirr asmā' Allāh al-ḥusnā*. R.G.: 338.

VAR.: *K. šarḥ al-asmā' al-ḥusnā; Manāfiʿ al-asmā' al-ḥusnā*.

MSS.: (V. el capítulo III: "Manuscritos consultados...", II, p. 230)

-Mss. que no he revisado: - EL Cairo-Nac. 9 *Mayāmiʿ*, 332 *Mayāmiʿ*. - Univ. Est. 123A/37-88b, 1322 H.; 1344/1-14b (inacabado); 2850A/97-115. - Ismail Saib I,

2000/2ª R. (no numerada, v. R.G. 674); 2789/7ª R. (Ankara) - Ŷāmi^c Sulṭān Uways 54/4ª R., Mosul.

NOTAS: - Teología. - La copia Ismail Saib 2000 es idéntica al comentario sobre los Nombres Divinos de Qūnawī, m. 672/1263 (v. R.G. 674).

- Referida en *Fihris*, nº 17 e *Iyāza*, nº 17; *Tadbīrāt*, p. 145, ed. Nyberg; *K. al-azal*, p. 15, ed. Hyderabad; *Ŷād*, 5a; *Kašf*, Supl. II, 368.

- Mencionado por °Awwād, *Fihris*, 17, nota 3: Museo de Iraq, 618, Mosul.

- Comentario anónimo: Ŷāmi^c Sulṭān Uways, Mosul, nº54/4ª R. Cf. *Mss. de Mossul*, p. 95, de Dā'ūd Celebi. V. °Awwād, *Fihris*, 17, nota 3. No lo he consultado.

-Obra citada: *K. al-Bayāḍ wa-l-sawād*, ms. Yahya Ef. (Haci Mahmud) 4209/47b (sin dar nombre de autor).

----- Vol. II -----

V. 351.- *R. Kunh al-dāt*.

MSS.: Ulu cami 1183/146b..., anotada.

NOTAS: - Metafísica. - Tratado sobre la realidad de la Esencia y del Ser divino.

- Incluido en un comentario persa donde el copista precisa que *R. Kunh al-dāt* es de Ibn °Arabī. - Comentario titulado: *Šarḥ risālat kunh al-dāt*, (autor anónimo): Ulu cami 1183/146b... Comentario en persa.

-. *Al-ma'ārif al-ilāhiyya wa-l-išārāt fī asrār al-asmā' wa-l-kināyāt*. R.G.: 376a.

NOTA: - Mencionado en *Ŷād*, 6a.

-. *K. al-Mabādī wa-l-gāyāt fī asrār al-ḥurūf al-maknūnāt fī al-asmā' wa-l-da'awāt*. R.G.: 380.

VAR: *Mabādī al-gāyāt*; K. *al-gāyāt*; K. *al-mabādī wa-l-gāyāt fī ma tahtawī^c alayhi ḥurūf al-mu^cṣṣam min al-^cayā^cib wa-l-āyāt*.

MSS.: Yahya Ef. 2272/pp. 1-206. - Carullah 1091 - Esad Ef. 1777/37-71.

NOTAS: - Esoterismo. - Ciencia de las letras. Tratado dividido en tres capítulos.

- Ibn ^cArabī, en su K. *al-mīm wa-l-wāw*, precisa que dicho tratado no es sino el K. *al-Fath al-fāsī*, la misma precisión en *Kašf*. - Mencionado en GAL, S I, 797/74a: Munich 524, 2 (extractos).

-. K. *al-Mabāḥiṭ al-muta^callīqa bi-l-asmā' al-ḥusnā*. R.G.: 382.

MSS.: Nafiz 685/pp. 763-775 [y 775-778], 1295 H. (corrijo R.G.)

En el inventario, al comienzo del volumen, se titula *Ma^cānī al-asmā' al-ḥusnā wa-ba^ct al-mabāḥiṭ min al-Futūḥāt al-makiyya*.

El contenido corresponde a las páginas 322-326 del cap. 558 (ed. Beirut), es decir, al "Comentario a los más bellos Nombres de Dios", a continuación de lo cual, sigue luego, pp. 775-778, un breve extracto de la misma sección que comienza diciendo: *wa-qāla [...] fī awwal bayān ḥaḍrat al-ḥaḍarāt...*(v. R.G. 87 y 614c).

NOTAS: - Teología. - Teología de los Nombres Divinos. - Incluido en *Fut.*, IV, cap. 558. El tratado no representa más que una parte, traducida aquí, de este largo capítulo.

-. *Manāfi^c al-asmā' al-ḥusnā*. R.G.: 404.

MSS.: Fatih 2864.

NOTAS: - Teología.

- El autor al final del tratado precisa que ha dirigido la redacción de su obra a la *zāwiya* del Imām al-Gazālī en Damasco el año 827 H.

- Apócrifo.

- Mencionado por ʿAwwād que lo atribuye a Ibn ʿArabī, *Suppl.*, 259, nota 2: *ʿUqūd al-ŷawhar*, p. 37.

-. *K. al-Manāẓir*. R.G.: 407.

MSS.: Ismail Saib I, 1601/23b-52.

NOTAS: - Esoterismo. - El mismo tratado se atribuye a ʿYīlī (m. 820/1417) con el mismo título en Esad Ef. 334/112-145 y Universidad Ist. 6865A. El copista del ms. Ismail Saib precisa que se trata de un tratado de Ibn ʿArabī acompañado de un comentario de ʿYīlī; no obstante, tras examinar el texto, O. Yahya no sostiene tal afirmación. El estilo y las ideas desarrolladas son reveladoras del pensamiento de ʿYīlī.

- GAL, S. II, 284/10, atribuye el mismo título a ʿYīlī. - Dudoso.

-. *Al-Maqṣid al-asmāʾ fī-l-iṣārāt fī mā waqaʿa fī-l-Qurʾān bi-lisān al-ḥaqīqa wa-l-ṣarīʿa min al-kināyāt*. R.G.: 418.

VAR. y MSS.: v. R.G.

NOTAS: - Exégesis. - Pequeña recopilación en la que el autor cita las metonimias contenidas en el Corán explicando su simbolismo. - Mencionado en *Fut.* III, p. 150. - La copia del ms. Šehit Ali paša 2813/12-17b, autógrafo, contiene un *samāʿ* situado en fol. 17b., fechado en la Mezquita-Catedral de Damasco en 621 H. Aprobado por el autor. Musnīʿ: El autor. Lector, oyente, escribano: Ayyūb b. Badr b. Maṣṣūr al-Muqrī.

-. *Maʿrifat al-asmāʾ al-ḥusnā*. R.G.: 425.

MSS.: Ayasofya 4817/95b-244, 649 H., leído ante Qūnawī.

Se trata de una copia del capítulo 558 de FM, en el mismo orden. En el índice de esta recopilación de tratados de Ibn ʿArabī aparece referida como *Šarḥ al-asmā' min al-Futūḥāt al-makiyya*.

No he encontrado ningún *samāʿ* que diga que esta copia fue -según afirma O. Yahya- leída ante Qūnawī; no obstante, supongo que dicho *samāʿ* debía encontrarse en la última página del tratado (244a), actualmente perdida. Salvo esta última pág., el resto está completo. El fol. 243b termina con la definición del Nombre *al-Mugnī*, correspondiente a las líneas 13-14 de la p. 326 de la ed. de Beirut. *Ḥaḍrat al-ḥaḍarāt* comienza en f. 233. La primera obra del volumen es una copia del *K. al-ʿabādila* (Ayasofya/1-61b, v. R.G. 2); en el f. 61b dice el nombre del copista, Muḥammad b. Muḥ. al-Šarwānī, y la fecha, a finales de Ramadán del año 649 H. NOTAS: - Teología. - Sobre el mismo tema, cf. *Fut.*, IV, cap. 558.

-. *R. fī-l-Nuʿūt al-ilāhiyya*. R.G.: 553.

MSS.: Nafiz paša 685/pp. 177-186, 1198 H.

NOTAS: - Teología. - Sobre el mismo tema, véase *K. al-Ḥaqq* y *Taqṣīm al-nuʿūt al-ilāhiyya* de Ibn ʿArabī.

-. *K. al-Qayyūmiyya*. R.G.: 562.

VAR.: *K. al-Mīm wa-huwa kitāb al-Qayyūmiyya*.

MSS.: Berlín 3774 1bg 737/13-19.

NOTAS: - Teología. - Mencionado en *Fihris* n° 81 e *Iṣṣāza* n° 84; *Yād* 6a.

-. *Al-qawāʿid al-kulliyya fī maʿrifat taʿallī al-asmā' al-ilāhiyya*. R.G.: 570.

MSS.: Halet 66/50-52.- Zāhiriye 5963/2ª R. f. 13b-15b.

NOTAS: - Metafísica.

- El copista declara al comienzo del tratado que entre las instrucciones que el maestro ha dejado, se encuentra ésta: «toda ciencia que no resulta de la piedad y de la aplicación es pura erudición...», lo cual hace pensar, según O. Yahya, que esta obra sea el fruto de las enseñanzas de Ibn ʿArabī recogidas por un discípulo.

-K. al-Quds. R.G.: 579.

VAR.: *K. al-rā' wa-huwa kitāb al-quḍs*.

NOTAS: - Teología. - Mencionado en *Fihris* nº 95 e *Iyāza* nº102; *Yād*, 6a. - Sobre el mismo tema, cf. *Fut.* IV, pp. 201-202. (V. *Hadrat al-taqdīs*, *Fut.* IV, ed. Beirut, pp. 201-202).

-. K. al-Rahma. R.G.: 592.

- En su *Fihris*, el autor precisa el objeto de su tratado: La Misericordia divina bajo sus dos aspectos, universal y particular. - Sobre el mismo tema, cf. *Fut.* III, pp. 550-553.

-. Risāla fī bayān aqsām maʿānī asmāʾ Allāh al-ḥusnā. R.G.: 614c. (v. R.G. 87)

MSS.: Nafiz 685/pp. 577-585.

NOTAS: - Teología. - Nombre del autor y título se mencionan sólo en el inventario. - Véase información más detallada en R.G. 87, pues se trata de la misma obra y el mismo ms.

(-. *Risāla fī fadl lā ilāha illa Allāh.*) R.G.: 615a.

MSS.: Suleymaniyye 1028/241.

NOTAS: - Ética mística. - Sobre los efectos benéficos de la 1ª parte de la *šahāda*. El copista declara al principio de este pequeño tratado que se trata de un extracto de las *Futūḥāt*. He comprobado que se halla, en efecto, en *Fut.* IV, p. 474, lss. 5-12. V. también C. Addas, *Quête*, pp. 318-19.

(-. *Risāla fī ismihi taʿālā al-Hasīb.*) R.G.: 616.

MSS.: Liga Árabe 180 taş.- Belediye, Alex. 3747.

NOTAS: - Teología. - El autor en el curso de su exposición cita el nombre de Ibn ʿArabī y algunos pasajes de sus obras. - Apócrifo.
- Mencionada por Brockelmann que duda acerca de la autenticidad de la obra. V. *GAL* I, 582/227: Alex. cod. ant. - Mencionado por ʿAwwād que la atribuye a Ibn ʿArabī. V. *Suppl.* 102, nota 11: Alex. cod. ant.

(-. *Šarḥ al-asmāʾ.*) R.G.: 673.

NOTAS: - Teología. - Este tratado es posiblemente una variante del *K. al-asmāʾ al-ḥusnā*. Véase R.G. n° 674 y ʿAwwād, *Fihris* 183, nota 2. - Mencionado en *Fihris* n° 183 e *Iḡāza* n°. 192.

(-. *Šarḥ al-asmāʾ al-ḥusnā.*) R.G.: 674.

MSS.: Ismail Saib I, 2000/2ª R. (no numerada).

NOTAS: - Teología. - Mencionado por ʿAwwād, *Fihris* 183, nota 2: Awqāf Bagdad 9783, Cairo I, 320 (signatura ant.). - No he consultado la copia, pues se encuentra

en Ankara, pero O. Yahya anota en R.G. 338 que Ismail Saib 2000 es idéntico al comentario sobre los Nombres divinos de Qūnawī.

-. *Šarḥ al-asmā' al-ḥusnā wa-taḥqīqātihā bi-l-basmala al-šarīfa wa-l-fātiha.*

R.G.: 675.

MSS.: He revisado las dos copias referidas en R.G.:

* Haci Mahmud (Yahya Ef.) 2870/14b-42a (numeración moderna, corrijo R.G.): *Šarḥ al-asmā' al-ḥusnā wa-taḥqīqātihā bi-l-basmalat al-šarīfa wa-l-fātiha li-l-Šayj al-Akbar*. Ruq'ā de difícil lectura, papel y tinta de mala calidad, copia muy reciente; 16 lss. (V. R.G. 338).

* Halet Ef. 245/72a-129b (6^a): *Šarḥ al-asmā' al-ḥusnā wa-taḥqīqātihā bi-l-basmala al-šarīfa wa-l-fātiha li-l-Šayj al-Akbar* (R.G. 675). El volumen se titula *Rasā'il al-Šayj al-Akbar*. En ff. 402b-407b hay un tratado de Qūnawī llamado *Ta'wīl al-fātiha*. Sin fecha, sólo tiene un sello de entrada en biblioteca del año 1236. Nasjī; 16 l.; 205-143, 170-71 mm. (V. R.G. 338).

NOTAS: - Esoterismo.- Exposición esotérica de la doctrina de los Nombres Divinos, de la fórmula *Bismillāh* ("En el nombre de Dios") y de la primera azora del Corán.
- Título y nombre del autor son mencionados por el copista en el encabezamiento del texto en ambas copias.

-. *Taqṣīm al-nu'ūt al-ilāhiyya.* R.G.: 766.

MSS.: Murad Bujarī 207/1-15 establecido a partir de original.

NOTAS: - Teología. - Tratado sobre los Nombres Divinos.

- El comienzo y el final del texto son idénticos al libro: *K. al-Haqq* de Ibn 'Arabī.
V. *supra*, R.G. n° 219.

- *Talāt masā'il manqūla 'an al-Šayj al-Akbar bi-jatī yadihi*. R.G.: 785.

MSS.: Carullah 2080/32b.

NOTAS: - Esoterismo. - Título y nombre del autor son mencionados sobre la cubierta y en el encabezamiento por el copista que precisa haber utilizado el texto autógrafo.
- La obra trata de tres temas: El hombre es el ser más perfecto del universo; Dios no tiene atributo esencial positivo; los atributos divinos son puras relaciones y condiciones.

VI. ÍNDICE ALFABÉTICO DE CORRESPONDENCIAS

DEL ORDEN NUMÉRICO DE LOS NOMBRES

EN DIVERSAS OBRAS

- * En la columna de los nombres se han marcado con un asterisco (*) aquellos que no recoge D. Guimaret en *Les noms divins en Islam*.
- El nombre correspondiente no se menciona.
- ŠARH** N°. de la sección correspondiente al nombre en cuestión en el "Comentario a los más bellos Nombres de Dios" (*Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*).
- KAŠF** N°. de la sección correspondiente al nombre en cuestión en la edición de *Kašf al-maʿnā*.
- FUT. / ḤADARĀT** N°. de sección y denominación de la 'Presencia' correspondiente al nombre en cuestión en el capítulo 558 de *Futūḥāt makkiyya*. En caso de *idāfa* se han omitido el término *ḥadra* y el artículo determinado (p. ej., *ḥadrat al-ʿadl: ʿadl*). La barra separa denominaciones o -seguida de v.- referencias.
- ʿABD** Número o números de los capítulos del *K. al-ʿAbādila* (según la numeración de la lista presentada aquí, vol. I, cap. X) en cuyo título aparece el nombre en cuestión.
- IḤ** N°. que ocupa el nombre en la lista de los 83 nombres de Ibn Ḥazm de Córdoba y en la correspondiente casida de Ibn ʿArabī.
- QU** N°. que ocupa el apartado correspondiente al nombre en cuestión en la obra inédita *Ḥaqāʾiq al-asmāʾ* de Ṣadr al-Dīn QŪNAWĪ, ms. Asir Ef. 431/21a-113a (865 H.).

NOMBRES	ŠARH	KAŠF	FUT.	HADARĀT	°ABD	IH	QU
<i>al-A°azz *</i>	---	---	---	v. °Azīz/Mu°izz	---	69	---
<i>al-°Adl</i>	34	30	30	°adl	---	---	31
<i>al-°Afū</i>	82	80	88	°afw	---	58	83
<i>al-Aḥad</i>	69	---	78.2	<i>tawhīd/lifrād</i> (v. <i>Fard</i>)	---	47	68
<i>al-Ājir</i>	76	74	84	ājiriyya	110	22	75
<i>al-Akbar *</i>	---	---	---	v. <i>Kabīr/Mutakabbir</i>	---	68	---
<i>al-Akram</i>	---	---	---	v. <i>Karīm</i>	---	10	---
<i>al-A°lā</i>	---	---	---	v. °Alī/Muta°ālī	---	50	---
<i>al-°Ālī</i>	---	---	---	v. °Alī	31/116	---	---
<i>al-°Alī</i>	40	37	36	°ulū	27	38	38
<i>al-°Alīm</i>	24.1	20	20.1	°ilm	15	4	21
<i>al-°Ālim</i>	24.2	---	20.2	°ilm	---	---	---
<i>al-°Allām</i>	24.3	---	20.3	°ilm	---	---	---
<i>Allāh</i>	1	1	1	<i>al-ḥadra al-ilāhiyya</i>	1	1	2
<i>al-Aqrab *</i>	---	---	58.1	v. <i>Qarīb</i>	---	15	---
<i>al-Awwal</i>	75	73	83	<i>awwaliyya</i>	109	49	74
<i>al-°Azīm</i>	38	34	34	°azama	36	7	35
<i>al-°Azīz</i>	10	9	9	°izz	29	19	10
<i>al-Badī°</i>	90	95	98	<i>ibdā°</i>	92	---	95
<i>al-Bā°it</i>	52	50	63	<i>ba°t</i>	77	---	51
<i>al-Bāqī</i>	96	96	---	---	23	---	96
<i>al-Bāri°</i>	14	13	13	<i>bāri°iyya</i>	5/55	37	14
<i>al-Barr</i>	79	77	---	---	4	35	80
<i>al-Bašīr</i>	32	28	28	<i>bašar</i>	16	27	29
<i>al-Bāsīt</i>	26	22	22	<i>bašt</i>	65	78	23
<i>al-Bāṭin</i>	78	76	86	<i>buṭūn</i>	112	64	77
<i>al-Dahr</i>	---	---	53	<i>dahr</i>	117	83	---
<i>al-Dārr</i>	91	91	94	<i>ḍarar</i>	93	---	91
<i>Dū-l-ŷalāl</i>							
<i>wa-l-ikrām</i>	---	83	---	v. <i>Ŷalīl/Karīm</i>	---	---	---

NOMBRES	ŠARH	KAŠF	FUT.	ḤADARĀT	‘ABD	IḤ	QŪN
<i>al-Fard</i>	---	---	61.1	<i>ifrād</i> (v. <i>Aḥad/Witr</i>)	---	---	---
<i>al-Fattāh</i>	23	19	19	<i>fath</i>	63	59	20
<i>al-Gaffār</i>	16.1	15	15.1	<i>isbāl al-sutūr</i>	44/57	30	16
<i>al-Gāfir</i>	16.2	---	15.3	<i>isbāl al-sutūr</i>	---	---	---
<i>al-Gafūr</i>	16.3	35	15.2	<i>isbāl al-sutūr</i>	42	28	36
<i>al-Ganī</i>	88	88	92.1	<i>ginā / ignā'</i>	37	39	87
<i>al-Hādī</i>	94	94	97	<i>hudā / hady</i>	95	---	94
<i>al-Ḥafīẓ</i>	42	39	38	<i>ḥifẓ</i>	71	---	40
<i>al-Ḥakam</i>	33	29	29	<i>ḥukm</i> (v. <i>Ḥakīm</i>)	69	---	30
<i>al-Ḥakīm</i>	49	47	46	<i>ḥikma</i> (v. <i>Ḥakam</i>)	---	5	48
<i>al-Ḥalīm</i>	37	33	33	<i>ḥilm</i>	43	8	34
<i>al-Ḥamīd</i>	59	57	69	<i>ḥamd</i>	39	43	58
<i>al-Ḥaqq</i>	54	52	64	<i>ḥaqq</i>	7/80	55	53
<i>al-Ḥasīb</i>	44	41	40	<i>iktifā'</i>	73	---	42
<i>al-Ḥa'ī/al-Ḥayī</i>	---	---	49.1	<i>ḥayā'</i>	---	---	---
<i>al-Ḥayy</i>	65	63	75	<i>ḥayā'</i>	21	42	64
<i>Huwa *</i>	---	---	---	---	---	---	1
<i>al-Jabūr</i>	36	32	32	<i>jibra / ijtūbār / ibtilā'</i>	70	25	33
				<i>bi-l-ni' am wa-l-niqam</i>			
<i>al-Jāfīd</i>	28	23	23	<i>jafḍ</i>	67	---	24
<i>al-Jalīfa</i>	---	---	55	<i>jilāfa</i>	---	---	---
<i>al-Jāliq</i>	13	12	12	<i>jalq / amr</i>	10	52	13
<i>al-Jallāq</i>	---	---	---	v. <i>Jāliq</i>	---	53	---
<i>al-Kabīr</i>	41	38	37	<i>al-kibriyā' al-ilāhī</i>	26	24	39
<i>al-Kāfī</i>	---	---	---	---	9	---	---
<i>al-Karīm</i>	19	43	42	<i>ikrām</i>	60	6	44
<i>al-Latīf</i>	35	31	31	<i>lutf</i>	47	56	32
<i>al-Malik</i>	5	4	4	<i>mulk / malakūt</i>	11	67	5
<i>al-Malīk</i>	---	---	---	(v. <i>Malik</i>)	---	66	---
<i>Mālik al-mulk</i>	---	82	---	(v. <i>Malik</i>)	---	---	---
<i>al-Mānī'</i>	95	90	93	<i>‘atā' / man'</i> (v. <i>Mu'fī</i>)	97	---	90

NOMBRES	ŠARḤ	KAŠF	FUT.	ḤADARĀT	‘ABD	IḤ	QŪN
<i>al-Matīn</i>	57	55	67	<i>matāna</i>	82	60	56
<i>al-Maʿyīd</i>	51	49	48	<i>maʿyā</i> (v. <i>Māʿyīd</i>)	41	44	50
<i>al-Māʿyīd</i>	---	66	---	(v. <i>Maʿyīd</i>)	---	---	67
<i>al-Muʿajjir</i>	74	72	82	<i>taʿajjur</i>	108	82	73
<i>al-Mubdiʿ</i>	61	59	71	<i>badʿ</i>	85	---	60
<i>al-Mubīn</i>	---	---	---	---	---	61	---
<i>al-Mudīl</i>	30	26	26	<i>idlāl</i>	---	---	27
<i>al-Muḡīl</i>	---	---	---	---	24/103	---	---
<i>al-Muḡnī</i>	89	89	92.2	(v. <i>Ganī</i> : <i>ḡinā</i> / <i>ignāʿ</i>)	91	---	88
<i>al-Muḥaymin</i>	9	8	8	<i>šahāda</i>	8	63	9
<i>al-Muḥsān</i> *	---	---	52.1	<i>iḥsān</i> (v. <i>Muḥsin</i>)	101	73	---
<i>al-Muḥṣī</i>	60	58	70	<i>iḥṣāʿ</i>	84	---	59
<i>al-Muḥsin</i>	---	---	52.2	<i>iḥsān</i> (v. <i>Muḥsān</i>)	25	---	80
<i>al-Muḥyī</i>	63	61	73	<i>iḥyāʿ</i> (v. <i>Ḥayy</i>)	87	---	62
<i>al-Muʿīd</i>	62	60	72	<i>iʿāda</i>	86	---	61
<i>al-Muʿizz</i>	29	25	25	<i>iʿzāz</i> (v. ʿ <i>Azīz</i>)	68	---	26
<i>al-Muʿmin</i>	8	7	7	<i>amān</i>	53	62	8
<i>al-Mumīt</i>	64	62	74	<i>mawt</i>	88	---	63
<i>al-Muntaqim</i>	81	79	---	(v. <i>Jabīr</i>)	115	--	82
<i>al-Muqaddim</i>	73	71	81	<i>taqdīm</i>	107	81	72
<i>al-Muqīt</i>	43	40	39	<i>muqīt</i>	72	---	41
<i>al-Muqṣīt</i>	86	86	---	---	90	---	85
<i>al-Muqtadir</i>	72	70	80.3	<i>iqtidār</i> (v. <i>Qādir</i>)	106	36	71
<i>al-Muṣaʿīr</i>	---	---	57	<i>tasʿīr</i>	---	76	---
<i>al-Muṣawwir</i>	15	14	14	<i>taṣwīr</i>	56/100	34	15
<i>al-Mustaḥī</i> *	---	---	42.9	<i>ḥayāʿ</i> (v. <i>Ḥaʿī</i> / <i>Ḥayī</i>)	---	---	---
<i>al-Mutaʿālī</i>	85	85	---	(v. ʿ <i>Alī</i>)	113/116	51	79
<i>al-Mutakabbir</i>	12	11	11	<i>kasb al-kibriyāʿ</i>	54	33	12
<i>al-Muʿtī</i>	---	---	59	ʿ <i>aṭāʿ</i> / <i>iʿṭāʿ</i> (v. <i>Mānīʿ</i>)	96	80	89
<i>al-Muʿīb</i>	47	45	44	<i>iḡāba</i> / <i>infīʿāl</i>	76	17	46
<i>al-Nāfiʿ</i>	92	92	95	<i>nafiʿ</i>	94	---	92

NOMBRES	ŠARH	KAŠF	FUT.	HADARĀT	‘ABD	IḤ	QŪN
<i>al-Našīr</i>	---	---	68.2	<i>našr</i> (v. <i>Nāšīr</i> / <i>Walī</i>)	---	---	---
<i>al-Nāšīr</i>	---	---	68.3	<i>našr</i> (v. <i>Nāšīr</i> / <i>Walī</i>)	35	---	57
<i>al-Nūr</i>	93	93	96	<i>nūr</i>	17	---	93
<i>al-Qābid</i>	25	21	21	<i>qabḍ</i>	64	77	22
<i>al-Qādīr</i>	71	69	80.1	<i>iqtidār</i> (v. <i>Qadīr</i>)	28/105	---	70
<i>al-Qadīr</i>	---	---	80.2	<i>iqtidār</i> (v. <i>Muqtadir</i>)	---	26	---
<i>al-Qahhār</i>	17	16	16	<i>qahr</i> (v. <i>Qāhir</i>)	58	31	17
<i>al-Qāhir</i>	---	---	---	(v. <i>Qahhār</i>)	32	21	---
<i>al-Qā'im</i>	---	---	---	---	45	---	---
<i>al-Qarīb</i>	---	---	58.2	<i>qurba</i> / <i>qurb</i> / <i>qarab</i>	---	---	---
<i>al-Qawī</i>	56	54	66	<i>quwwa</i>	48	41	55
<i>al-Qayyūm</i>	66	64	76	<i>qayyūmiyya</i>	89	9	65
<i>al-Quddūs</i>	6	5	5	<i>taqdīs</i>	51	65	6
<i>al-Rabb</i>	4	---	2	<i>al-haḍra al-rabbāniyya</i> 3	---	13	---
<i>al-Rāfi‘</i>	27	24	---	(v. <i>Raḥīf</i>)	---	---	25
<i>al-Raḥīf</i>	---	---	24	<i>rif‘a</i>	66	---	---
<i>al-Raḥīq</i>	---	---	62	<i>rifq</i> / <i>murāfaqa</i>	---	75	---
<i>al-Raḥīm</i>	3	3	3.2	<i>raḥamūt</i> (v. <i>Raḥmān</i>)	6	3	4
<i>al-Raḥmān</i>	2	2	3.1	<i>raḥamūt</i> (v. <i>Raḥīm</i>)	2/117	2	3
<i>al-Raqīb</i>	46	44	43	<i>murāqaba</i>	75	---	45
<i>al-Rašīd</i>	98	98	---	---	98	---	98
<i>al-Ra'ūf</i>	83	81	89	<i>ra'fa</i>	33	57	84
<i>al-Razzāq</i>	22	18	18	<i>arzāq</i>	19	54	19
<i>al-Šabūr</i>	99	99	100	<i>ṣabr</i>	99	---	99
<i>al-Šādiq</i>	---	---	---	---	50	---	---
<i>al-Šāfi</i>	---	---	60	<i>šifā'</i>	---	79	---
<i>al-Šāhib</i>	---	---	54	<i>ṣuḥba</i>	---	---	---
<i>al-Šahīd</i>	53	51	---	(v. <i>Muhaymin</i>)	46/79	---	52
<i>al-Sajī</i>	21	---	50	<i>sajā'</i>	62	---	---
<i>al-Šakīr</i>	---	---	---	(v. <i>Šakūr</i>)	---	20	---
<i>al-Šakūr</i>	39	36	35	<i>šukr</i>	20	29	37

NOMBRES	ŠARḤ	KAŠF	FUT.	HADARĀT	‘ABD	IḤ	QŪN
<i>al-Salām</i>	7	6	6	<i>salām</i>	38/52	11	7
<i>al-Šamad</i>	70	68	79	<i>šamadiyya</i>	13	46	69
<i>al-Samī^c</i>	31	27	27	<i>sam^c</i>	14	16	28
<i>al-Sayyid</i>	---	---	---	---	---	70	---
<i>al-Subbūh</i>	---	---	---	---	---	71	---
<i>al-Tawwāb</i>	80	78	87	<i>tawba</i>	114	12	81
<i>al-Tayyib</i>	---	---	51	<i>ṭib</i>	18	---	---
<i>al-Wadūd</i>	50	48	47	<i>wadd</i>	49	45	49
<i>al-Wahhāb</i>	18	17	17	<i>wahb</i>	40	14	18
<i>al-Wāhib *</i>	---	---	---	---	59	---	---
<i>al-Wāḥid</i>	68	67	78.1	<i>tawḥīd</i> (v. <i>Aḥad</i>)	12/104	48	68
<i>al-Wakīl</i>	55	53	65	<i>wikāla</i>	81	---	54
<i>al-Walī</i>	58	56	68.1	<i>naṣr</i> (v. <i>Nāṣir/Nasīr</i>)	83	40	57
<i>al-Wālī</i>	84	84	90	<i>imāma</i>	22	---	78
<i>al-Wārīt</i>	97	97	99	<i>wirt</i>	78/102	---	97
<i>al-Wāsi^c</i>	48	46	45	<i>sa^ca</i>	34	18	47
<i>al-Wāyīd</i>	67	65	77	<i>wiḡdān / kun</i>	---	---	66
<i>al-Witr</i>	---	---	61.2	<i>ifrād</i> (v. <i>Fard</i>)	---	72	---
<i>al-Ŷabbār</i>	11	10	10	<i>ŷabarūt</i>	30	32	11
<i>al-Ŷalīl</i>	45	42	41	<i>ŷalāl</i>	74	---	43
<i>al-Ŷāmi^c</i>	87	87	91	<i>ŷam^c</i>	---	---	86
<i>al-Ŷamīl</i>	---	---	56	<i>ŷamāl</i>	---	74	---
<i>al-Ŷawād</i>	20	---	---	---	61	---	---
<i>al-Zāhir</i>	77	75	85	<i>zuhūr</i>	111	23	76

**ORDEN DE LOS NOMBRES
EN ḤAQA'IQ AL-ASMĀ' DE QŪNAWĪ**

(1) *Huwa* (2) *Allāh* (3-4) *al-Raḥmān al-Raḥīm* (5) *al-Malik* (6) *al-Quddūs* (7) *al-Salām* (8) *al-Mu'min* (9) *al-Muḥaymin* (10) *al-ʿAzīz* (11) *al-Ŷabbār* (12) *al-Mutakabbir* (13) *al-Jāliq* (14) *al-Bārī'* (15) *al-Muṣawwir* (16) *al-Gaffār* (17) *al-Qaḥḥār* (18) *al-Waḥḥāb* (19) *al-Razzāq* (20) *al-Fanāḥ* (21) *al-ʿAlīm* (22) *al-Qābid* (23) *al-Bāsiṭ* (24) *al-Jāfiḍ* (25) *al-Rāfiʿ* (26) *al-Muʿizz* (27) *al-Muḍill* (28) *al-Samīʿ* (29) *al-Baṣīr* (30) *al-Ḥakam* (31) *al-ʿAdl* (32) *al-Latīf* (33) *al-Jabīr* (34) *al-Ḥalīm* (35) *al-ʿAzīm* (36) *al-Gafūr* (37) *al-Šakūr* (38) *al-ʿAlī* (39) *al-Kabīr* (40) *al-Ḥafīz* (41) *al-Muqīt* (42) *al-Ḥasīb* (43) *al-Ŷalīl* (44) *al-Karīm* (45) *al-Raqīb* (46) *al-Muṣīb* (47) *al-Wāsiʿ* (48) *al-Ḥakīm* (49) *al-Wadūd* (50) *al-Maʿyūd* (51) *al-Bāʿiṭ* (52) *al-Šahīd* (53) *al-Ḥaqq* (54) *al-Wakīl* (55) *al-Qawī* (56) *al-Matīn* (57) *al-Walī* (*al-Nāṣir*) (58) *al-Ḥamīd* (59) *al-Muḥṣī* (60) *al-Mubdī'* (61) *al-Muʿīd* (62) *al-Muḥyī* (63) *al-Mumīt* (64) *al-Ḥayy* (65) *al-Qayyūm* (66) *al-Wāyid* (67) *al-Māyid* (68) *al-Wāḥid* *al-Aḥad* (69) *al-Šamad* (70-71) *al-Qādir* *al-Muqtadir* (72-73) *al-Muqaddim* *al-Muʿajjir* (74-75) *al-Awwal* *al-Ājir* (76-77) *al-Zāḥir* *al-Bāṭin* (78-79) *al-Wālī* *al-Mutaʿālī* (80) *al-Barr* (*al-Muḥsin*) (81) *al-Tawwāb* (82) *al-Muntaqim* (83) *al-ʿAfū* (84) *al-Raʿūf* (85) *al-Muqsīt* (86) *al-Ŷāmīʿ* (87-88) *al-Ganī* *al-Muḡnī* (89) *al-Muʿtī* (90) *al-Mānīʿ* (91) *al-Ḍarr* (92) *al-Nāfiʿ* (93) *al-Nūr* (94) *al-Hādī* (95) *al-Badīʿ* (96) *al-Bāqī* (97) *al-Wārīt* (98) *al-Rašīd* (99) *al-Sabūr*

(Suprime *Mālik al-mulk* y *Ḍū-l-Ŷalāl wa-l-ikrām*. Añade *Huwa* y *al-Muʿtī*).

VII. CRITERIOS DE EDICIÓN

1. CRITERIOS DE EDICIÓN

En la edición de *Kašf al-maʿnā* se han empleado seis copias manuscritas, todas ellas completas -aunque sólo el ms. C contiene el "Preámbulo (*Istihlāl*)"- y en buen estado de conservación.

Aunque he empleado la copia C como ms. base, en el texto de la edición he optado con frecuencia por lecturas alternativas de otras copias, escogiendo en cada caso la que he considerado más probable y correcta.

Ocasionalmente se ha añadido al texto árabe algún término o partícula entre paréntesis con el objeto de corregir el texto de alguna copia -en el caso de anotaciones o variantes a comienzo y fin de texto- o facilitar la lectura. Los títulos entre paréntesis también son añadidos (*istihlāl*, *muqaddima*, *jītām al-kitāb*...).

La puntuación, ajena a los manuscritos, ha sido añadida a partir de la interpretación del texto, a la cual está sujeta.

En las notas se registran las variantes, adiciones y omisiones de las diversas copias manuscritas y todas las correcciones efectuadas, a excepción de las correcciones ortográficas que, siguiendo las normas actualmente establecidas, se realizan de modo sistemático.

Las variantes ortográficas de la *hamza* se han unificado siguiendo las normas expuestas por F. Corriente, *Gramática árabe*, Barcelona, 1988 (4ª. ed.), y sólo ocasionalmente se reflejan en nota. También se ha sistematizado la grafía de *alif maqṣūra*, cuyas alternativas gráficas -*yā'* o *alif*- tampoco se anotan.

Toda reposición de puntos diacríticos o cambio de preformativa en formas verbales -debido, en su caso, a las reglas establecidas de concordancia de género y número- queda reflejado en la correspondiente nota.

Salvo en los casos de rima en el "Preámbulo", la *fatha tanwīn* se indica siempre.

El *tašdīd* se ha señalado siempre, salvo en los casos del *tašdīd* de las letras solares tras el artículo y de las inflexiones de la marca de relativo (*alladī*, etc.). Debido a que la escritura del correspondiente signo en las copias empleadas es irregular y no responde en ninguna de las copias cotejadas a un criterio sistemático, la posible reposición de un *tašdīd* no se ha anotado. Por ello, en los casos de verbos o participios cuya grafía -con omisión del *tašdīd*- coincide, y cuando las posibles lecturas alternativas son igualmente correctas, se ha preferido mantener la forma que no requiera *tašdīd*.

Se han puesto entre comillas los hadices, las citas coránicas y todas las citas literarias en general. Las citas coránicas se han vocalizado sistemáticamente y su referencia se da en nota. Sin embargo, las referencias de los hadices y las citas literarias han de consultarse en las correspondientes notas a la traducción española.

En las formas verbales en voz pasiva se han vocalizado la preformativa y la segunda letra del morfema radical en imperfectivo, y la primera radical en perfectivo. No obstante, debido a dificultades tipográficas el *alif* con *hamza* no se vocaliza, por lo cual, en el caso de perfectivos en voz pasiva se ha vocalizado la segunda radical.

En el aparato crítico se recogen las variantes tal como figuran en los diversos mss., respetando sus posibles incorrecciones e indicando, en su caso, la ausencia de puntos diacríticos (p. ej.: s. p. en preformativa).

El comienzo de folio de cada una de las seis copias se indica en el texto entre corchetes (p. ej. [C95b]: fol. 95b del ms. C).

En los casos de omisión de varias líneas de texto en una copia, se indican en nota el comienzo y el final de la omisión.

En traducción, ya sea con carácter explicativo o para facilitar la lectura, todo añadido se escribe en letra cursiva, o bien, para mayor claridad, entre corchetes.

Los apartados correspondientes a los sucesivos nombres se han numerado con el objeto de facilitar su localización y la consulta de su correspondiente traducción.

2. SIGNOS, SIGLAS Y ABREVIATURAS EMPLEADOS

2.1. Signos

<i>cursiva</i>	texto aclaratorio -implícito en el original- añadido en traducción para facilitar la lectura y, en su caso, evitar nota
[]	texto añadido para completar una cita o con carácter explicativo, o referencia al correspondiente núm. de folio del ms. base -u otros mss. en la edición del texto árabe-.
[...]	texto omitido en la traducción o en la cita parcial de una aleya
(?)	grafía o término de lectura incierta
()	en la edición crítica, el texto entre paréntesis es añadido

2.2. Abreviaturas

e. d.	es decir
et al.	y otros autores
l./lss.	línea/líneas de la pág. citada
ms./mss.	manuscrito/manuscritos
n./nota	referencia a nota
p./pp.	página/páginas
s. a.	sin referencia al año de publicación
s. p.	sin puntos diacríticos
y ss.	y siguientes

2.3. Siglas y referencias a libros o revistas

AEA	ANAQUEL DE ESTUDIOS ÁRABES
AI	ANNALES ISLAMOLOGIQUES
C.	Abreviatura de <i>Corán</i> , seguida del núm. de la azora y del núm. de la aleya citada. Ej. C. 12:5 (azora nº. 12: aleya nº. 5).
Concordance	Wensinck, A. J., et al.; <i>Concordance et indices de la tradition musulmane</i> , Brill, Leiden, 1936-69.
DAE	v. F. Corriente, <i>Diccionario árabe-español</i> , IHAC, Madrid, 1977.
EI	<i>Encyclopédie de l'Islam</i> (EI ¹ : 1ª edición; EI ² : 2ª edición)
Éxegèse	v. P. Nwyia, <i>Éxegèse coranique...</i>
Fuṣ./Fuṣūṣ	Ibn ʿArabī, <i>Fuṣūṣ al-ḥikam</i> , ed. crítica de A. A. ʿAfīfī, Beirut, 1946.
Fut.	Ibn ʿArabī, <i>al-Futūḥāt al-makkiyya</i> , Būlāq, 1329 h. (4 vols.). Cuando se hace referencia a la edición crítica de O. Yahya se cita volumen, seguido de dos puntos y número/s de epígrafe (p. ej. Fut. VI: 55-57), o bien se especifica (OY).
GAL	C. Brockelmann, <i>Geschichte der Arabischen Literatur</i> , Leiden, 1945-1949.
Iluminations	V. M. Chodkiewicz, <i>Les Illuminations de la Mecque</i> .
Insān	v. ʾYīlī, <i>al-Insān al-kāmil</i> .
IC/Islam	v. Asín Palacios, <i>El Islam cristianizado</i> .
Iṣṭilāḥ	v. Ibn ʿArabī, <i>Iṣṭilāḥ al-ṣūfiyya</i> .
Iṣṭilāḥāt	v. al-Qāṣānī.
JMIAS	JOURNAL OF THE MUHYIDDIN IBN ARABI SOCIETY
Kašf	v. Ibn ʿArabī, <i>Kašf al-maʿnā...</i>
Maqṣad	GAZĀLĪ, Abū Ḥāmid; <i>Al-Maqṣad al-asnà fī šarḥ maʿānī asmāʾ Allāh al-ḥusnà</i> , (ed. e intr. por F. A. Shehadi), Dār al-mašriq, Beirut, 1971.
Océan	v. M. Chodkiewicz.

<i>Quête</i>	v. C. Addas.
<i>Rasā'il</i>	<i>Rasā'il Ibn al-ʿArabī</i> , Hyderabad, 1948.
<i>RG</i>	Repertorio general de las obras de Ibn ʿArabī, establecido por Osman Yahya en su <i>Histoire et Classification de l'oeuvre d'Ibn ʿArabī</i> , Damasco, 1964. Esta sigla va seguida de una cifra correspondiente al número de orden de la obra según aparece en la clasificación de O. Yahya.
<i>Risāla</i>	v. Quṣayrī, <i>al-Risāla al-quṣayriyya</i> .
<i>Šarḥ</i>	v. Ibn ʿArabī, [<i>Šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā</i>], cf. <i>Fut.</i> , IV, pp. 322-326.
<i>Sceau</i>	v. M. Chodkiewicz.
<i>SPK</i>	v. Chittick, <i>The Sufi Path of Knowledge</i> .
<i>Taʿarruf</i>	v. Kalābādī; <i>Kitāb al-Taʿarruf li-Madhab Ahl al-Taṣawwuf</i> , Dār al-īmān, Damasco-Beirut, 1986.
<i>Taʿrīfāt</i>	v. ʿYurʿānī.
<i>Traité</i>	v. Fleisch.

2.4. Referencias a los manuscritos de la edición

- B: Beyazid 1314
- C: Carullah 2097
- E: Esad Ef. 1448
- F: Fatih 5298
- I: (Indian Off.) Ar. Loth 658
- Y: Yeni Cami 705

2.5. Otros mss. citados

IBN ʿARABĪ, autógrafo de *Fut.*, ms. Evkaf Müzesi 1887 (Türk-Islam Eserleri Müzesi).

QŪNAWĪ, Šadr al-Dīn, *Ḥaqāʾiq al-asmāʾ*..., ms. Asir Ef. 431/21a-113a (865 H.), Carullah 1001/1a-58a (1022 H.).

QUŠĀYRĪ, *Šarḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā*, ms. Yeni Cami 705/22b-130b (865 H.)

ŶURŶĀNĪ, al-Šarīf al-; *Šarḥ al-asmāʾ al-ḥusnā min al-mawāqif*, ms. 2237 de Berlín, (Mq. 427/f. 20a-22b) -atribido a ʿAbd al-Raḥmān Ŷāmī con el título *Šarḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā*-; ms. Laleli 2433/fols. 127a-131a (nº. 17), Estambul (*taʿlīq*; 9 šawāl, 968 H.).

3. SISTEMA DE TRANSCRIPCION

Para la transliteración de términos árabes hemos seguido el sistema de transcripción de la revista *AL-QANTARA*:

ʾ - b - t - ṭ - ŷ - ḥ - j - d - ḏ - r - z - s - š - ṣ
ḡ - ṭ - ṣ - ʿ - g - f - q - k - l - m - n - h - w - y

Hamza inicial no se transcribe; *tāʾ marbūʿa*: *a* (en estado absoluto), *at* (en estado constructo); *artículo*: *al-* (aun ante solares) y *-l-* precedido de palabra terminada en vocal; vocales breves: *a*, *i*, *u*; vocales largas: *ā*, *ī*, *ū*; diptongos: *ay*, *aw*; *alif maqṣūra*: *ā*. A final de palabra aislada las secuencias *uww*, *iyy* se transcriben *ū*, *ī* respectivamente.

VIII. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

**A. OBRAS DE IBN ʿARABĪ IMPRESAS EN ÁRABE
(ORDENADAS SEGÚN LA NUMERACIÓN
DEL REPERTORIO GENERAL)**

- ; *K. al-ʿAbādila* (RG:2); ed. ʿAbd al-Qādir Aḥmad ʿAṭāʾ, El Cairo, 1389 h./1969.
[Cf. *Océan*, p. 56, 106-110, 122, 190 (n. 17). *Le Livre de l'Arbre...* (2ª ed., 1984), p. 23 (n15).]
- ; *al-Aḥādīṭ al-quḍsiyya*, (RG:11); El Cairo, sin fecha.
- ; *R. fī-l-Aḥadiyya* (RG:13); VAR. *R. man ʿarafa nafsa-hu fa-qad ʿarafa rabba-hu*; *R. al-Wuḥyūdiyya*, El Cairo, sin fecha; trad. *The Treatise on Unity*, T.H. Weir, "Translation of an Arabic manuscript in the Hunterian Collection, Glasgow University", *JRAS*, Octubre, 1901, pp. 809-825; reimpr. *Whoso Knoweth Himself...*, London, 1976; versión alemana de P. van Basten, *Wie Zichzelf Kent*, Batenburg, 1978.
- ; *Risālat al-aḥadiyya*, trad. ʿAbdu-l-Hādī (John Gustav Aguéli), "Le traité de l'Unité", en *LA GNOSE*, París, Junio, Julio y Agosto de 1911, en *LE VOILE D'ISIS*, París, Enero y Febrero, 1933; reimpresso como libro, *Le traité de l'Unité*, (donde consta la autoría de al-Balabanī), intr. Gérard Leconte pp. 7-17, Éditions Orientales, París, 1977, pp. 19-48, (acompañado de "al-Malāmatiyah", un extracto del "Traité sur les Catégories de l'Initiation" *Tarṭīb al-taṣawwuf*, v. p. 66, atribuido a Ibn ʿArabī, pp. 63-76, publicado por vez primera, incompleto, en *LA GNOSE*, Marzo, 1911); versión castellana de R. Pla Sales, *Tratado de la Unidad*, Luis Cárcamo ed., Madrid, 1979, 107 pp., o más recientemente, Sirio, Málaga, 1987, en la cual no se menciona la autoría de al-Balabanī (Balyānī) y no se relaciona a ʿAbdu-l-Hādī con J. G. Aguéli (v. p. 14). En la versión de Plá se traduce sólo el *Tratado*. En otra versión española de V. Argimón, Olañeta, Barcelona, 1987, se incluyen

- además los otros dos textos que aparecen en la edición del 77, introducida por G. Leconte. Véase la *Épître sur l'Unité Absolue*, trad. M. Chodkiewicz, París, 1982, donde se demuestra la autoría de Awḥad al-Dīn Balyānī.
- ; *K. al-alif wa-huwa kitāb al-aḥadiyya* (RG:26), en *Rasā'il*, Hyderabad, 1984; tb. El Cairo, 1325 H.; tb. como *K. al-Yā'*, El Cairo, 1954.
- ; *K. al-Amr al-muḥkam al-marbūt fī mā yalzam ahl ṭarīq Allāh min al-ṣurūt* (RG:28); impreso en la colección *Tuhfa al-bahīya*, Estambul, 1315 H.; también Beirut, 1912; trad. parcial M. Asín Palacios, *El Islam Cristianizado*, Madrid, 1931, pp. 300-351.
- ; *K. 'Anqā' mugrib fī [ma'rifat] jam al-awliyā' wa-šams al-magrib* (RG:30); *K. 'Anqā' mugrib*, Maktaba Muḥammad 'Alī Ṣabīḥ, El Cairo, 1373 H./1954; también El Cairo, 1332 H.; 1353 H.
- ; *R. al-anwār fī mā yumnaḥ ṣāhib al-jalwa min al-asrār* (RG:33); *K. al-Jalwa*, El Cairo, 1322 H.= [IC, p.122, 1332 H., da título completo]; *R. al-Anwār*, en *Rasā'il* (I, n.º. 12, pp. 1-19), Hyderabad, 1948; *R. al-Anwār fī mā yumnaḥ ṣāhib al-jalwa min al-asrār*, Damasco, 1929, (incluye el comentario de 'Abd al-Karīm al-Ŷīlī); trad. R. T. Harris, *Journey to [I of] the Lord of Power*, Inner Traditions, New York, 1981; versión castellana [de la trad. inglesa de R. T. Harris] por P. J. Aguado Saiz, *Viaje al Señor del Poder*, ed. Sirio, Málaga, 1986; trad. parcial de M. Asín Palacios, "Tratado de las luces, o sea, de los misterios con que favorece Dios al que entra en la soledad", *El Islam cristianizado*, pp. 433-449 [correspondientes a fragmentos de las pp. 9-30 de la ed. egipcia]; estudio de M. Chodkiewicz, v. *Le Sceau des saints* (cap. X: "La double échelle"), pp. 181-221.
- ; *R. fī awyūh al-qalb* (RG:62); "Épître sur les Facettes du Coeur", trad. M. Vâlsan, *ÉT*, n.º418, 1970, p. 61.
- ; *K. Awrād al-usbū'* (RG:64); *Awrād usbū'īyya...*, Estambul, 1299 H.; *Wird*, Oxford, 1979 (reproducción de manuscrito y transcripción); trad. M. Vâlsan,

- "Oraisons métaphysiques", *ÉT*, n°. 278, 1949, p. 251.
- ; *K. Ayyām al-ša'n* (RG:67); en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948, 18 pp.
- ; *K. al-Azal* (RG:68), en *Rasā'il*.
- ; *Bajūrāt al-kawākib* (RG:77b); *Bajūrāt al-kawākib*, El Cairo, 1338 H.
- ; *K. al-Dajā'ir wa-l-a'lāq fī šarḥ tarḡumān al-ašwāq* (RG:116); impreso con *Tarḡumān al-ašwāq*, Beirut, 1961; *Dajā'ir al-a'lāq: Šarḥ tarḡumān al-ašwāq*, ed. M. 'Abd al-Raḥmān al-Kurdī, El Cairo, 1968; extractos traducidos de este comentario en *Tarḡumān al-ašwāq*, ed. y trad. R.A. Nicholson, London, 1911.
- ; *Dīwān al-šayj al-akbar* (RG:102), Būlāq, El Cairo, 1271 H./1855; reimpr. Bombay, sin fecha. [V. el estudio consagrado a esta obra en el ensayo de S. 'Aṭṭār, *Al-Jayāl wa-l-šī'r...* pp. 105-286 (*šī'r al-tarḡumān*)].
- ; *al-Durrat al-fājira* (RG:105); trad. parcial R. W. J. Austin, *Sufis of Andalusia*, Londres, 1971; v. *Rūḥ al-quds*.
- ; *al-Fanā' fī-l-mušāhada* (RG:125); *K. al-fanā' fī-l-mušāhada*, en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; trad. M. Vālsan, "Le livre de l'Extinction dans la Contemplation", *ÉT*, n°. 363, (1961), p. 26; n°. 364, (1961), p. 89 y n°. 365, (1961), p. 144; reimpr. *Le livre de l'extinction dans la contemplation*, Les Editions de l'Oeuvre, París, 1984.
- ; *Fihrist mu'allafāt al-šayj al-akbar* (RG:142); "Fihris mu'allafāt al-šayj al-akbar", ed. K. 'Awwād, *REVUE DE L'ACADÉMIE ARABE DE DAMAS*, n°. 3 y 4, 1954, n°. 1, 1955, Supplement, n°. 2 y 3, 1955; ed. A. 'Afīfī, "The Works of Ibn 'Arabī"/"Memorandum of Ibn 'Arabī of his own works ", *REVUE DE LA FACULTÉ DE LETTRES DE L'UNIVERSITÉ D'ALEXANDRIE*, VIII (1954), pp. 109-117 y 193-207; cf. O. Yahya, *Histoire et Classification...*, Damasco, 1964.
- ; *Fuṣūṣ al-ḥikam* (RG:150); *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Estambul, 1287 H., 1297 H., 1309 H.; El Cairo (con comentario de 'Abd al-Razzāq al-Qašānī y comentario adicional de Bali Effendi), 1306 H., 1386 H./1966; El Cairo (con comentario

- de ʿAbd al-Razzāq al-Qaṣānī), 1321 H.; Bombay, (litografiado, con comentario de Dāʿūd al-Qayṣarī), 1300 H.; Delhi, 1892; ed. A. ʿAfīfī, *Dār iḥyāʾ al-kutub al-ʿarabiyya*, El Cairo, 1365 H./1946; Beirut: Dār al-kutub al-ʿarabī; *Fuṣūṣ al-ḥikam*, trad. R.W.J. Austin, *Ibn al-ʿArabī: The Bezels of Wisdom*, Paulist Press, Ramsey, N. Y., 1981/London, 1980; trad. A. A. al-Tarḡūmana y A. ʿAbd al-Raḥmān, *The Seals of Wisdom -Muhyid-din Ibn al-ʿArabī*, Diwan Press, Norwich, 1980; trad. alemana de H. Koffler, *Das Buch der Siegelringsteine der Weisheitssprüche*, Graz, 1980; trad. parcial francesa por T. Burckhardt, *La Sagesse des Prophètes*, París, 1955 (12 capítulos de Fuṣūṣ); versión inglesa de la trad. de T. Burckhardt por A. Culme-Seymour, *The Wisdom of the Profets*, Beshara Publications, Gloucestershire, 1975; *Chapters from the Fuṣūṣ al-ḥikam*, trad. B. Rauf (15 capítulos en cuatro vols.), Sherborne, 1976-83; trad. española de Abderramán Mohamed Maanán, *Los engarces de la sabiduría*, Hiperión, Madrid, 1991, (con prólogo de Abderramán Medina, XVI pp., 158 pp.)
- ; *al-Futūḥāt al-makkiyya* (RG:135), El Cairo, 1274 H., 1293 H., 1329 H./1911, en 4 vols.; reimpr. Dār Ṣādir, Beirut, sin fecha, en 4 vols.; ed. O. Yahya, al-Hayʾa al-miṣriyya al-ʿamma li-l-kitāb, El Cairo, 1392/1972-, (16 vol. hasta la fecha, correspondientes a los volúmenes I y II de la edición libanesa. La edición completa comprenderá 37 volúmenes); *al-Futūḥāt al-makkiyya: (Les Illuminations de La Mecque) Textes choisis/Selected Texts*. Estudios y traducciones parciales por M. Chodkiewicz, W. C. Chittick, Ch. Chodkiewicz, D. Gril, y J. Morris. Sindbad, París, 1989. (La trad. de capítulos o fragmentos se mencionará separadamente).
- Extractos traducidos de las *Futuhāt* (ordenados según el número del capítulo a que corresponden):
- Juḡbat al-kitāb* (prólogo de *Fut.*), tr. M. Vālsan, "Avant-Propos" (Extractos), *ÉT*,

- Oct.-Nov., 1953, p. 302; reimpr. "L'Investiture du Cheikh al-Akbar au Centre Suprême (Extraits de l'avant-propos des *Futūḥāt*)", en *L'Islam et la Fonction de René Guénon*, Les Editions de l'Oeuvre, Paris, 1984, cap. IX, pp. 177-191.
- Cap. 7, "The Earth Which Was Created from What Remained of the Clay of Adam", trad. H. Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, Princeton, 1977, pp.
- Cap. 20, *fī-l-ilm al-ʿisawī*: "Sur la Science propre à Aïssa (Jésus)", trad. M. Vâlsan, *ÉT*, n°. 424 (marzo-abril)-425 (mayo-junio), 1971, p. 62; reimpr. "La Science propre a Jésus", en el libro *L'Islam et la Fonction de René Guénon*, colección póstuma de M. Vâlsan, pp. 73-82, precedido, a modo de introducción, del artículo "Références islamiques du «Symbolisme de la Croix»", pp. 55-72, [reimpr. del mismo publicado anteriormente en *ÉT*, marzo-abril, mayo-junio y nov.-dic., 1971].
- Cap. 45, "Sur celui qui 'revient' (vers les créatures après être 'parvenu' à la Vérité suprême) et sur Celui qui le fait revenir", trad. M. Vâlsan, *ÉT*, n°. 307, 1953, p. 125.
- Cap. 78, "Sur la notion de Khalwah", trad. M. Vâlsan, *ÉT*, n°. 412-413, 1969, p. 77.
- Cap. 79, "Sur l'abandon de la Khalwah", trad. M. Vâlsan, *ÉT*, n°. 412-413, 1969, p. 87.
- Cap. 148, "De la perspicacia fisiognómica y sus arcanos", trad. M^a. J. Viguera, en el libro *Dos cartillas de fisiognómica*, Editora Nacional, Madrid, 1977, pp. 27-71.
- Cap. 167, *fī maʿrifat kīmiyāʾ al-saʿāda*; *Fut.* II, Beirut, pp. 270-284; *L'alchimie du bonheur parfait*, trad. S. Ruspoli, París, 1981, 149 pp.; trad. parcial del mismo cap. por G. Anawati, *REVUE DE L'INSTITUT DOMINICAIN D'ÉTUDES ORIENTALES DU CAIRE*, Mélanges, 6 (1959-61).
- Cap. 176, "Les états des initiés au moment de leur mort", trad. M. Vâlsan, *ÉT*, n°. 386, 1964, p. 252.
- Cap. 178, *fī maʿrifat maqām al-maḥabba*, II (Beirut), pp. 320-362, *Le traité de*

- l'amour*, trad. M. Gloton, ed. Albin Michel, París, 1986, 314 pp.; versión castellana [del francés] de M^a. Marrades, Edicomunicación, Barcelona, 1988, 206 pp.; extractos traducidos por M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, pp. 426-518, [*Fut.*, Bulāq, 1293 H., pp. 426-477; *Fut.*, Beirut, pp. 323-361 (extractos)]; reimpr. de las páginas correspondientes a *El Islam cristianizado*, 468-518, en el libro, M. Asín Palacios, *Amor humano, amor divino: Ibn Arabi*, ed. El Almendro, Córdoba, 1990, pp. 83-144.
- Cap. 181, "La vénération des Maîtres spirituels", trad. M. Vâlsan, *ÉT*, n^o. 372-373, 1962, p. 165.
- Cap. 192, "La notion de *ḥāl*", trad. M. Vâlsan, *ÉT*, n^o. 372-373, 1962, p. 173.
- Cap. 193, "La notion de *maqām*", trad. M. Vâlsan, *ÉT*, n^o. 372-373, 1962, p. 178.
- Cap. 198, *Faṣl* 9, II, pp. 405-420, *Le Coran et la fonction d'Hermès*, trad. C. A. Gilis, París, 1984.
- Cap. 262, "La notion de 'Charī'ah' (la Loi ou la Voie Générale)", trad. M. Vâlsan, *ÉT*, n^o. 396, 1966, p. 206.
- Cap. 263, "La notion de *Ḥaqīqah* (la Vérité essentielle)", trad. M. Vâlsan, *ÉT*, n^o. 396, 1966, p. 212.
- Cap. 309, *fī ma'rifat manzil al-malāmiyya min al-ḥaḍra al-muḥammadiyya*; *Fut.* III, Beirut, pp. 34-37, Būlāq, 44-47; extractos, M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, pp. 452-455.
- ; *K. al-Hū wa huwa kitāb al-Yā'* (RG:205); *K. al-Yā'*, en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; *K. al-Yā'*, El Cairo, 1954.
- ; *Hilyat al-abdāl* (RG:237); *K. Hilyat al-abdāl*, en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; "La Parure des Abdal", trad. M. Vâlsan, *ÉT*, n^o. 286, 1950, p. 248 y n^o. 287, 1950, p. 297.
- ; *Hizb al-wiqāya* (RG:244); *Hizb al-wiqāya*, Oxford, 1980.
- ; *K. al-Huṣṣub* (RG:247); *K. al-Huṣṣub*, Maṣmū' al-rasā'il al-ilāhiyya, El Cairo,

- 1907; [v. ms. Velíyuddín 1821/15b-25a] trad. parcial de M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931, pp. 277-299.
- ; *Hukm al-sab'at al-aflāk* (RG:247a), El Cairo, 1338 H.
- ; *R. al-Hulal* (RG:249); *The Spiritual Heart (Māhiyyat al-qalb)*, ed. y trad. R.W.J. Austin, tesis doctoral inédita presentada en la Universidad de Londres.
- ; *Iyāza li-l-Malik al-Muẓaffar* (RG:269); "Autobiografía de Ibn 'Arabī", ed. M. Badawī, *AL-ANDALUS*, XX, n.º. 1, 1955, pp. 107-28. M. Vajda ha hecho un estudio crítico de esta publicación de Badawī en *ARABICA*, III, Enero, 1956, p. 93. Véase también la edición más reciente de la *Iyāza* por Bassām 'Abd al-Wahhāb al-Ŷābī, en *Iṣṭilāḥāt al-Šayj Muḥyī-l-Dīn Ibn 'Arabī*, Dār al-Imām Muslim, Beirut, 1990, pp. 22-39. En dicha obra se hace referencia a la ed. de la *iṣṭilāḥāt* por Yūsuf al-Nabhānī, *Ŷāmi' karamāt al-awliyā'*, I, pp. 121-124.
- ; *K. al-I'lām* (RG:281); *K. al-i'lām bi-iṣārāt ahl al-ilhām*, en *Rasā'il*; trad. M. Vâlsan, "Le livre de l'enseignement par les formules indicatives des gens inspirés", *ÉT*, n.º. 400, 1967, p. 54; n.º. 401, 1967, p. 113; n.º. 404, 1967, p. 254; n.º. 406, 1968, p. 73; reimpr. con el mismo título, Les Editions del'Oeuvre, París, 1985, 83 pp.
- ; *K. Inšā' al-dawā'ir* (RG:289), ed. H. S. Nyberg, *Kleinere Schirften des Ibn 'Arabi*, E. J. Brill, Leiden, 1919, pp. 1-38 [del texto árabe].
- ; *R. al-Intiṣār* (RG:294), en *Rasā'il*, Hyderabad, 1984.
- ; *K. al-Isfār 'an natā'i'y al-asfār* (RG:307), en *Rasā'il*, Hyderabad, 1984; cf. Y. Ibish, "Ibn 'Arabi's Theory of Journeying", *Contemplation and Action*, Teherán, 1977.
- ; *K. al-Isrā' ila-l-maqām al-asrā* (RG:313), en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; *Three treatises on the theme of al-Isrā' wa-l-mi'rāyâ*, tesis doctoral inédita, SOAS, Thesis 884/316168, Londres, 1973, ed. crítica e intr. de A. B. M. Habibur Rahman Choudhury, pp. 2-68 [del texto árabe], reproducción de ed. manuscrita; trad. parcial de M. Asín Palacios en *Escatología*; estudio de J.

Wronecka, "Le kitāb al-Isrā' ilā al-maqām al-Asrā", *ANNALES ISLAMOLOGIQUES*, XX, 1984, pp. 15-27.

-----; *Iṣārāt al-Qur'ān*; cuya edición prepara D. Gril (cf. Chodkiewicz, *Océan*, p. 104). Comentario alusivo de aleyas coránicas tomadas sucesivamente de cada azora, desde la *Fātiḥa* hasta *al-Nās*.

-----; *K. al-Iṣtilāḥāt al-ṣūfiyya* (RG:315), en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; El Cairo, 1283 H.; Estambul, 1307 H.; *Iṣtilāḥāt al-shaykh Muhyid-Din al-'Arabi*, ed. G. Flugel, Leipzig, 1845; "La terminologie mystique des Ibn 'Arabī", trad. A. Reignier, *LE MUSEON, REVUE D'ÉTUDES ORIENTALES*, 48, 1935, pp. 145-162; "Sufi Terminology: Ibn 'Arabī's Al-Iṣtilāḥāt al-ṣūfiyyah", trad. R. T. Harris, *JMIAS*, III, 1984; versión castellana de A. Carmona González, "Terminología Sufí", en *Guía Espiritual*, Editora Regional Murciana, Murcia, 1990, pp. 77-131. V. la versión más larga en *Fut.* II, pp. 128-134. La última edición se debe a Bassām 'Abd al-Wahhāb al-Ībī, *Iṣtilāḥāt al-Ṣayy Muhyī-l-Dīn Ibn 'Arabī*, Dār al-Imām Muslim, Beirut, 1990, ("Mu'ṣam iṣtilāḥāt al-ṣūfiyya", pp. 22-39). Véase también la ed. de Anwar F. Abi Khuzam, que cita todas las entradas de este glosario en su *Mu'ṣam al-muṣṭalahāt al-ṣūfiyya*.

-----; *Iṣtilāḥāt al-ṣūfiyya al-wārida fī-l-Futūḥāt* (RG:315a), [extracto de *Fut.* II, pp. 128-134]; Estambul, sin fecha; El Cairo, 1321 H.

-----; *R. al-Ittiḥād al-kawnī* (RG:317), ed. y trad. D. Gril, "Le livre de l'Arbre et des quatre Oiseaux d'Ibn 'Arabī", *ANNALES ISLAMOLOGIQUES*, El Cairo, XVII, 1981, pp. 53-113; reimpr. de la trad., *Le Livre de l'Arbre et des Quatre Oiseaux*, Les Deux Océans, París, 1984.

-----; *I'fāz al-bayān fī-l-tarḡamat 'an al-Qur'ān*, publicado por M. Gurāb a partir del *unicum* de Estambul (Dogmulu, 9, 1b-179b). Comentario coránico que llega hasta la aleya 252 de la azora *al-Baqara*. (Cf. *Océan*, pp. 41, 171, nota 11, y 187-8, nota 1).

-----; *Juḥbat al-kitāb*, (v. extractos de *Futūḥāt*).

- ; *Al-kawkab al-durrī fī manāqib dī-l-Nūn al-Miṣrī*, trad. R. Deladrière, *La vie merveilleuse de Dhū-l-Nūn l'Égyptien*, Sindbad, París, 1988.
- ; *Kitāb al-bā'*, El Cairo, 1954.
- ; *Kunh mā lā budda [minhu] li-l-murīd minh* (RG:352), El Cairo, 1328 H.; en *Rasā'il* (4 tratados sufíes), El Cairo, s.f., 64 pp.; *Adab al-Murid*, trad. turca de Mahmud Mukhtar Bey, Estambul, 1316 H.; trad. parcial de M. Asín Palacios, "Epístola sobre lo que es esencialmente indispensable al novicio", (extractos correspondientes a fragmentos de las pp. 42-54 de la ed. egipcia), *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931, pp. 371-377; trad. A. Jeffrey, "Instructions to a Postulant", *A/Reader on Islam*, Mouton, Londres, 1962, pp. 640-666; versión castellana de una trad. inglesa de T. Bayrak al-Jerrahi por A. Carmona González, "Lo imprescindible [para el discípulo]" en el vol. misceláneo *Guía espiritual*, Editora Regional, Murcia, 1990, pp. 25-71.
- ; *K. al-Kutub* (RG:354), en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948.
- ; *K. al-Mabādi' wa-l-gāyāt fī asrār al-ḥurūf al-maknūnāt fī-l-asmā' wa-l-da'wāt* (RG:380); *K. al-Mabādi'*, ed. 'Izza Husriyya, Damasco, 1970.
- ; *Mafātiḥ al-guyūb* (RG:386), El Cairo, s.f.
- ; *K. Maqām al-qurba* (RG:414), El Cairo, 1325 H.; en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948.
- ; *Ma'rifat asmā' al-burūy* (RG:424b), El Cairo, 1338 H.
- ; *R. fī ma'rifat al-naḥs wa-l-rūḥ* (RG:427), ed. M. Asín Palacios, *REVUE AFRICAINE*, 1905, pp. 336 y ss.; ed. y trad. M. Asín Palacios, "La psicología según Mohidín Abenarabi", *Actes du XIV^e Congrès international des Orientalistes*, París, 1906, III, pp. 79-191.
- ; *Ma'rifat manāzil al-qamar* (RG:429a), El Cairo, 1338 H.
- ; *K. al-Masā'il* (RG:433), en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948.
- ; *Mawāqif al-nuṣūm [wa-maṭālī' ahlāt al-asrār wa-l-ʿulūm* (IC)](RG:443), Maktaba Muḥammad 'Alī Ṣabīḥ, El Cairo, 1325 H./1965; ed. Muḥ. Badr al-Dīn al-Naʿsānī, El Cairo, 1907, 207 pp.; trad. parcial M. Asín Palacios,

- "Mawaqit: Descensos de los astros y ascensiones de los místicos (análisis y extractos)", *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931, pp. 378-432; trad. parcial M. Vâlsan, "Le demeure du Coeur de l'invocateur et les secrets qui lui sont particuliers", *ÉT*, n°. 389, 1965, pp. 129 y ss.
- ; *Ma'ymū'at al-aḥzāb*, reunidos por Aḥmad Diyā' al-Dīn Kamūšjānī, Estambul, 1298 H.
- ; *Ma'ymū'at al-rasā'il al-ilāhiyya* [4 tratados místicos]: *al-Aḥadiyya* (RG:12-13); *al-Qurba* (RG:414); *al-Huḡub* (RG:247); *Šaqq al-gayb* (RG:671); editado por Muḡ. Badr al-Dīn al-Na'sānī, ed. Muḡ. Amīn al-Jānī, El Cairo, 1325 H./1907.
- ; *K. al-Mīm wa-l-wāw wa-l-nūn* (RG:462), en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948.
- ; *Miškāt al-anwār fī latā'if al-ajbār* (RG:479), ed. al-'Ilmiyya, Alepo, 1346 H.
- ; *K. Miškāt al-anwār fī mā ruwiya 'an Allāh min al-ajbār* (RG:480); *Miškāt al-anwār*, El Cairo, 1329 H.; Alepo, 1349/1927; trad. M. Vâlsan, *La Niche des Lumières*, Les Editions de l'Oeuvre, París, 1983. [Véase también el artículo de D. Gril, *Le commentaire du verset de la Lumière...*, basado en textos de Fut.].
- ; *K. al-Mu'aššarāt* (RG:484), Estambul, 1306 H.
- ; *Muḡāḍarat al-abrār wa-musāmarāt al-ajyār* (RG:493), El Cairo, 1282 H.; 1305 H.; 1324 H.; 1388 H./1968, 2 vols.
- ; *Nafā'is al-'irfān min anfās al-Raḡmān* (RG:519), El Cairo, s.f.
- ; *Naqš al-fuṣūṣ* (RG:528), en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; trad. W. C. Chittick, "Ibn 'Arabi's own Summary of the *Fuṣūṣ*: The Imprint of the Bezels of Wisdom", *SOPHIA PERENNIS*, Teherán, I, n°.2, 1975, pp. 88-128; II, n°. 1, 1976, pp. 67-106; reimpr. en *JMIAS*, I, 1982, pp. 30-93; cf. 'Abd al-Raḡmān Ŷāmī, *Naqd al-nuṣūṣ fī šarḡ naqš al-fuṣūṣ*, Teherán, 1977.
- ; *K. al-Naṣā'ih* (RG:532), en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948.
- ; *al-Nūr al-asnā (bi-munāyât Allāh bi-asmā'ih al-ḡusnā)*, El Cairo, 1343

- H./1924, 16 pp.; reimpr. en *Rasā'il* (4 tratados de Ibn ʿArabī sobre sufismo), El Cairo, s. a. [Apócrifo: se trata en realidad de la obra *Kayfīyyat al-duʿā' bi-l-asmā' al-ḥusnā* de Ibn ʿAbbād de Ronda, que no está recogida en RG].
- ; *K. al-Qasam al-ilāhī bi-l-ism al-rabbānī* (RG:565); *K. al-qasam al-ilāhī*, en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948.
- ; *K. al-Qaṭb wa-l-imāmayn* (RG:585), en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948.
- ; *Rasā'il Ibn al-ʿArabī*, Dā'irat al-maʿārif al-ʿuṣmaniyya, Hyderabad, 1948. Reimpresión, Dār iḥyā' al-turāt al-ʿarabī, Beirut, vol. I-II juntos, sin fecha.
- ; *Rasā'il [li]-Ibn al-ʿArabī* (RG: no se menciona esta ed.), cuatro tratados sufíes: *al-Anwār* (RG:33); *al-Ajlāq* (RG:745, [v. Tahdḍīb al-ajlāq]); *Kunh mā lā budda li-l-murīd minhu* (RG:352); *al-Nūr al-asnā* [v. Ibn ʿAbbād], [1ªed. 1924/1343]; ed. precedida de un tratado sobre ayuno, *Naṣrat al-ṣā'imīn*, de Ḥasan Rumayḥ al-Abyūqī; editado y anotado por Sālim Riḍwān; pp. 31, 64, 16, El Cairo, s. f.
- ; *Risālat al-ṣayj ila-l-imām al-Rāzī* (RG:612), Cairo, 1344 H.; en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948.
- ; *Rūḥ al-quds fī munāṣḥat al-nafs* (RG:639); *Rūḥ al-quds*, El Cairo, 1281 H.; Damasco, 1964; trad. parcial M. Asín Palacios, *Vidas de santones andaluces*, Madrid, 1939; trad. parcial R. W. J. Austin, *Sufis of Andalusia*, Londres, 1971 [Ambas traducciones son sólo de la primera parte del libro]
- ; *al-Ṣalawāt al-akbariyya* (RG:705), El Cairo, 1303; 1310 H.
- ; *Ṣaḡarat al-kawn* (RG:666), El Cairo, 1290 H.; 1310 H.; Estambul, 1303 H.; 1318 H.; trad. A. Jeffrey, "Ibn [al]-ʿArabī's Shajarat al-Kawn." *STUDIA ISLAMICA*, Leiden, vol. X, 1959, pp. 43-77; XI, 1960, pp. 113-60; reimpreso como libro, Lahore, 1980; versión castellana [de la trad. de A. Jeffrey] por C. Liaño, *El Árbol del Universo*, ed. Sufí, Madrid, 1989; trad. M. Gloton, *L'Arbre du Monde*, París, 1982 [Apócrifo. V. Chodkiewicz, *Océan*, p. 176, nota 13]

- ; *K. Šaqq al-gayb fī asrār ḥurūf ʿilm al-gayb* (RG:671); *K. Šaqq al-gayb*, en *Maʾmūʿ al-rasāʾil al-ilāhiyya*, El Cairo, 1325 H. [Atribución cuestionable]
- ; *Al-Salāt al-fayḍiyya* (RG:702), Estambul, 1273 H.; trad. M. Vâlsan, *ÉT*, n.º. 446, 1974, p. 242.
- ; *K. al-Tadbīrāt al-ilāhiyya fī iṣlāḥ al-mamlaka al-insāniyya* (RG:716); *K. al-Tadbīrāt al-ilāhiyya*, El Cairo, 1286 H.; ed. S. H. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn ʿArabi*, Leiden, 1919, pp. 101-240 [del texto árabe]; trad. parcial M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931, pp. 352-370 [correspondientes a fragmentos de las páginas 213-216 y 226-239 de la ed. S. H. Nyberg]; "Conseil a l'aspirant", (cap. 22), trad. M. Vâlsan, *ÉT*, n.º. 370, 1962, p. 85; n.º. 371, 1962, p. 122.
- ; *Tadkirat al-jawāṣṣ* (RG:718); ed., trad. y comentario de R. Deladrière, *La Profession de Foi d'Ibn ʿArabī*, reprod. de tesis, París, 1974; trad. R. Deladrière, *La Profession de Foi Sindbad*, París, 1978. [No es obra de Ibn ʿArabī pero incluye numerosos extractos de sus obras].
- ; *Tafsīr al-Qurʾān*, v. Qāṣānī, *Tafsīr*.
- ; *Tahdīb al-ajlāq* (RG:745), El Cairo, 1328 H. [v. K. Samir, *ARABICA*, XXI, n.º. 2, Junio 1974, pp. 111-139; y ss. [donde se dice que el autor de esta obra es Yaḥyà b. ʿAdi; [según Asín sólo el título es auténtico]; trad. turca A. Mukhtār, *Maḥāsin ajlāq*, Estambul, 1314 H.
- ; *K. al-Tanazzulāt al-mawṣiliyya* (RG:762); *Tanazzul al-amlāk min ʿālam al-arwāḥ ilā ʿālam al-aflāk*, titulado también *Laṭāʾif al-asrār*, ed. Aḥmad Zakī ʿAḍiyya y Ṭāhā ʿAbd al-Bāqī al-Surūr, Dār al-fikr al-ʿarabī, El Cairo, 1961.
- ; *Tarḡumān al-aṣwāq* (RG:767), v. *Dajāʾir al-aʿlāq*; ed. y trad. R. A. Nicholson, Oriental Translation Fund., Londres, 1911; reimpr. Theosophical Publishing House, Londres, 1978; *Tarḡumān al-aṣwāq*, Beirut, 1381/1961 (incluye el comentario *K. al-Dajāʾir wa-l-aʿlāq*); trad. y estudio por V. Cantarino, *Ibn Arabi e Ibn Zaydun: Casidas de amor profano y místico*, Porrúa, México,

- 1977, pp. 87-186 ("La lírica mística de Ibn Arabi"); trad. parcial por Sami-Ali, *Le chant de l'ardent désir*, Sindbad, París, 1989, 66 pp. Véase el estudio de Sulaymān al-^ʿAttār, *al-Jayāl wa-l-šīʿr...*, pp. 105-286.
- ; *Tāy al-rasā'il wa-minhāy al-wasā'il* (RG:736); [según M. Notcutt, "K. Tāy al-rasā'il wa-minhāy al-wasā'il", en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; error por] *Tāy al-rasā'il wa-minhāy al-wasā'il* [8 cartas tituladas: *al-ilāhiyya*, *al-quḍsiyya*, *al-itihādiyya*, *al-suryāniyya*, *al-rabbāniyya*, *al-mašhadiyya*, *al-firdawsīyya*, *al-ʿudriyya*, *al-wuḥūdiyya*], en *Maʾmūʿ al-rasā'il [al-ilāhiyya]*, El Cairo, 1328 H., pp. 552-633. [RG menciona 7 cartas porque unifica la primera y la segunda].
- ; *Tāy al-tarāʾīm* (RG:737); *K. Tāy al-tarāʾīm*, en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948.
- ; *K. al-Taʾyalliyyāt* (RG:738), en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; ed. O. Yahya, *AL-MASHRIQ*, I, 1966, pp. 103-119; II, 1966, pp. 206-238; III, 1966, pp. 333-370; obra presentada como tesis doctoral en la Sorbona, dic. 1958.
- ; *Tuhfat al-safara ilā ḥaḍrat al-barara* (RG:782), Estambul, 1300 H.; 1301 H.; ed. M. Riyād al-Māliḥ, 1973; Dār al-kitāb al-lubnānī, Beirut, s.f. (ca 1975); trad. turca anónima, *Tarʾamat tuhfāt al-safra*, Estambul, 1303 H.; trad. parcial M. Asín Palacios, "Regalo para el viaje a la corte de la Santidad", *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931, pp. 277-299 [correspondientes a fragmentos de las pp. 1-16 de la ed. Estambul, 1300 H.]; trad. castellana de Mohamed Reda, *La joya del viaje a la presencia de los Santos*. Editora Regional, Murcia, 1990, 90 pp. [Erróneamente atribuida a Ibn ʿArabī, aunque marcada por su influjo. Cf. *Océan*, p. 169, nota 53].
- ; *ʿUqlat al-mustawfīz* (802), ed. S. H. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn ʿArabī*, Brill, Leiden, 1919, pp. 39-99 (texto árabe).
- ; *K. al-waṣāyya* (RG:817), en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948.
- ; *Waṣāyā al-Šayj al-akbar* (RG:818), Beirut, c. 1970, (cap. 560 de las *Fut.* impreso independientemente).

- ; *al-Waṣiyya* (RG:820); *K. al-Waṣiyya*, en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948.
- ; *R. fī-l-Wa'z li-ba'd aḥbābihi* (RG:826); "Conseil à un ami", trad. M. Vâlsan, *ÉT*, n°. 409, 1968, p. 243.
- ; *K. al-Ŷalāl wa-l-ŷamāl* (RG:168), en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948.
- ; *K. al-Ŷalāla* (RG:169), en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; "Le Livre du nom de Majesté 'Allāh'", trad. M. Vâlsan, *ÉT*, n°. 268, 1948, p. 142; n°. 269, 1948, p. 206, n°. 272, 1948, p. 334. (*ÉT*, junio-julio-agosto y diciembre de 1948).
- ; *Ŷawāb su'āl Ibn Sawdakīn 'an a'lā-l-marātib wa-l-aḥwal* (RG:182); *R. fī su'āl Ibn Sawdakīn*, en *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; "Textes sur la Connaissance suprême", trad. M. Vâlsan, *ÉT*, n°. 300, 1952, pp. 182-188.

B. BIBLIOGRAFÍA COMENTADA

PARA LA LECTURA DE IBN ʿARABĪ EN CASTELLANO

1. Introducción

El propósito fundamental de este apartado es facilitar el conocimiento de los títulos -estudios, ensayos, traducciones- que sobre el autor se han publicado en castellano.

No se trata, por tanto, de una bibliografía exhaustiva ni estrictamente científica, sino de una exposición general, en la que se enumeran y comentan brevemente las obras disponibles sobre el tema en librerías y bibliotecas.

En esta sección se citan principalmente las publicaciones en lengua castellana, ya se trate de trabajos originales y traducciones directas o de traducciones de otras lenguas. También se mencionan algunas de las obras más importantes publicadas en francés e inglés, especialmente en caso de que hayan sido traducidas al español. Para la consulta de otros títulos remito a la bibliografía general o a la bibliografía de Martin NOTCUTT, "Ibn ʿArabī: A handlist of printed materials", publicada en la revista *JOURNAL OF THE MUHYIDDIN IBN ʿARABI SOCIETY (JMIAS)*, vols. III (1984) y IV (1985), una de las más exhaustivas bibliografías de textos impresos de Ibn ʿArabī (parte I) o sobre él (parte II) que hasta la fecha pueden encontrarse sobre el tema y que, próximamente, será puesta al día por el mismo autor.

Por diversos motivos, no siempre seguiré un orden de exposición estrictamente alfabético, pues en ocasiones he preferido que aparezcan juntas referencias de varios autores y obras. Se presentan en primer lugar los títulos originalmente escritos en español (1), luego las traducciones de otras lenguas (2) y, finalmente, se incluye un apartado referido a las obras erróneamente atribuidas a la autoría de Ibn ʿArabī (3) y directa o indirectamente traducidas al castellano.

1. Obras en español

Comenzaré mencionando los trabajos del primero y uno de los grandes pioneros occidentales de los estudios akbaríes, el padre Miguel ASIN PALACIOS, eminente arabista español, que investigó con verdadera pasión la vida y la obra de Muḥyī-l-Dīn. Tres de sus obras, recientemente reeditadas, son especialmente recomendables:

-*El Islam cristianizado: Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabí de Murcia*, 2ª. ed., Madrid, Hiperión, 1981 (1ª ed. 1931, Madrid). Esta obra, coronación de sus trabajos sobre Ibn ʿArabī, incluye biografía, estudio y traducciones de varios tratados del autor. Aunque anticuada en algunos aspectos (véanse las observaciones de C. ADDAS, *op. cit. infra*) y no exenta de algunos prejuicios propios de la época, sigue siendo lectura imprescindible, apasionante y deleitosa. (Consúltense también los comentarios de J. W. MORRIS en su artículo "Ibn ʿArabī and His Interpreters", *JOURNAL OF THE AMERICAN ORIENTAL SOCIETY*, n.º. 106, 3 y 4, 1986, pp. * , y n.º. 107, 1, 1987, pp. *).

-*La escatología musulmana en la "Divina Comedia"*, 4ª. ed., Madrid, Hiperión, 1984 (1ª. ed., Madrid, 1919). Esta obra despertó una gran polémica en su momento. Varios capítulos están dedicados al estudio de Ibn ʿArabī y, en particular, de su obra *Kitāb al-Isrāʾ*. Otra obra magistral y fascinante para leer con precauciones.

-*La epístola de la santidad: vidas de santones andaluces*, 2ª. ed., Hiperión, Madrid, 1981 (1ª. ed. 1935). Intr. y trad. parcial de la *Risālat al-quḍs* de Ibn ʿArabī. (Más adelante se mencionan otras traducciones de esta obra autobiográfica).

Más difíciles de encontrar son los artículos titulados "Mohidin", en el *Homenaje a Menéndez y Pelayo*, Madrid, 1899; "La psicología del éxtasis en dos grandes místicos musulmanes (Algacel y Mohidin Abenárabi)", en *CULTURA ESPAÑOLA*, n.º. 1, Febr. 1906, Madrid, pp. 209-235, y "La psicología según Mohidín Abenárabi", en *Actas del XIVº Congreso de Orientalistas*, París, 1907.

Bajo el título general de *El místico murciano Abenárabi: monografía y documentos*, se publicaron en el *BOLETIN DE LA ACADEMIA DE LA HISTORIA*, Madrid, 1925-1928, cuatro trabajos del autor, cuyos subtítulos son: I. "Autobiografía cronológica" (1925); II. "Noticias autobiográficas de su *Risālat al-quḍs*" (1926); III. "Caracteres generales de su sistema" (1926); IV. "Su teología y sistema del cosmos" (1928). Lo más interesante está recogido en sus obras posteriores ya mencionadas.

Otras obras del autor sobre sufismo y mística comparada que pueden encontrarse fácilmente en el mercado son las siguientes:

-*Šādiliés y alumbrados*, Hiperión, Madrid, 1990. Su gran obra inacabada de madurez, libre ya de prejuicios.

-*Tres estudios sobre pensamiento y mística hispano-musulmanes*, Hiperión, Madrid, 1992. Reimpresión de tres ensayos del autor: "Ibn Masarra y su escuela: orígenes de la filosofía hispano musulmana", "El místico Abū-l-ʿAbbās Ibn al-ʿArīf de Almería y su «Maḥāsin al-maʿyālīs»" y "Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz (Ibn ʿAbbād de Ronda)".

-*Mahasin al-machalis*, de Ibn al-ʿArīf, ed. Sirio, Málaga, 1987 (2ª ed.), 98 pp. Trad. y exégesis de un célebre tratado sobre las moradas espirituales, escrito por uno de los grandes predecesores andalusíes de Ibn ʿArabī, con citas recogidas de sus

Futūḥāt Makkiyya.

Como puede observarse, el autor consagró sus investigaciones al estudio del sufismo islámico. Quien quiera saber más de su vida y su obra puede leer el minucioso estudio monográfico de D. José VALDIVIA VALOR, *D. Miguel Asín Palacios: mística cristiana y mística musulmana*, Hiperión, Madrid, 1992, 213 pp.

También puede consultarse en castellano la introducción a la *Iyāza li-l-Malik al-Muẓaffar* (RG:269) "Autobibliografía de Ibn 'Arabī", ed. M. BADAWI, *AL-ANDALUS*, XX, nº. 1, 1955, pp. 107-28. M. Vajda ha hecho un estudio crítico de esta publicación de Badawī en *ARABICA*, III, Enero, 1956, p. 93.

Recientemente, coincidiendo con el octavo centenario de su redacción, se ha publicado la primera edición y traducción conjunta de una obra de Ibn 'Arabī titulada: *Las Contemplaciones de los Misterios (Mašāhid al-asrār)*, estudio, ed. crítica del texto árabe, trad. y notas de S. HAKIM y P. BENEITO, Col. Ibn 'Arabi, ERM, Murcia, 1994.

V. también el artículo de P. BENEITO, "Poemas del *Dīwān* y las *Futūḥāt* de Ibn 'Arabī", *REVISTA ATLÁTICA*, nº. 7, Octubre, 1993, Madrid, pp. 123-147. Introducción a la poética de Ibn 'Arabī y traducción. Poemas en árabe y español.

De la gran obra de poesía lírica de Ibn 'Arabī, titulada *El Intérprete de los deseos ardientes (Tarḡumān al-ašwāq)* pueden encontrarse cuatro traducciones, una de ellas en castellano:

-*The Tarjumān al-ashwāq*, edición crítica y traducción íntegra por R. A. NICHOLSON, Londres, 1911, 155 pp., (reimpresión en Londres, 1978). Esta primera y magnífica versión del *Tarḡumān* incluye también la traducción parcial -única hasta

el momento- del comentario de Ibn ʿArabī a sus propios versos, titulado *K. al-Dajāʿir wa-l-aʿlāq* (RG:116).

-*Casidas de amor profano y místico (Ibn Zaydun e Ibn Arabi)*, estudio y traducción de V. CANTARINO, ed. Porrúa, México, 1977, pp. 87-132 (estudio preliminar) y 133-186 (traducción completa del *Tarḡumān al-ašwāq*). Excelente trabajo de traducción e introducción general a la técnica poética de Ibn ʿArabī. Carece de notas explicativas, lo cual dificulta la comprensión. No obstante, salvando las distancias, esta notable versión poética deja traslucir entre líneas la prodigiosa inspiración del original.

-En francés existe una versión parcial menos lograda, *Le chant de l'ardent désir*, selección y traducción por Sami-Ali, Sindbad, París, 1989, 62 pp.

Estas dos últimas traducciones están basadas en la edición libanesa, publicada en Beirut en 1966, que incluye la edición del comentario de Ibn ʿArabī, cuya futura traducción al castellano sería muy oportuna.

-Próximamente aparecerá también la excelente traducción íntegra de esta obra -poemas y comentario- al francés, realizada por el estudioso Maurice GLOTON.

Jaime CORRAL, "La mística islámica y su máximo representante: Ibn ʿArabī de Murcia", *TIGRIS*, Madrid, febrero-marzo, 1986.

Sobre la poesía estrófica de Ibn ʿArabī, contamos con dos breves estudios de D. Federico CORRIENTE, destacado especialista en dialectología andalusí: "La poesía estrófica de Ibn al-ʿArabī de Murcia", *SHARQ AL-ANDALUS*, 3, 1986, pp. 19-24, y "Las xarajāt en árabe andalusí", *AL-QANTARA*, 8, 1987, pp. 203-264. Entre otros trabajos de este gran lingüista, parece adecuado mencionar aquí su magnífico estudio sobre el poeta sufí al-Šuštārī, *Poesía estrófica atribuida al místico granadino Aš-Šustarī*, estudio, anotación y trad. de F. Corriente, C.S.I.C., Madrid, 1988, 379 pp.

D. Miguel CRUZ HERNANDEZ, eminente estudioso español de la filosofía islámica, ha dedicado a nuestro autor, entre otros, los siguientes estudios:

- "El problema del ser en Ibn ʿArabī de Murcia", en *AL-ANDALUS*, XXX (1965), pp. 79-87.

- "Ibn ʿArabī de Murcia y la espiritualidad cristiano-musulmana", en *REVISTA DE OCCIDENTE*, 2ª ép. año III, nº. 27 (Junio, 1965), pp. 316-329.

- *Ibn ʿArabī de Murcia*, Col. "Biografías populares de Murcianos ilustres", V, Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1968.

- "El neoplatonismo místico de Ibn ʿArabī de Murcia", en su *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza, Madrid, 1981, vol. II, pp. 221-248. Esta obra monumental -única en su género en castellano- sigue siendo una lectura sumamente provechosa, de gran utilidad para quienes quieran "situar" a Ibn ʿArabī en la historia del pensamiento.

- "El neoplatonismo místico de Ibn ʿArabī de Murcia", en su *Historia del pensamiento en al-Andalus*, Biblioteca de la Cultura Andaluza, Sevilla, 1985, vol. II, pp. 163-197. (Aunque con el mismo título, este artículo sólo coincide parcialmente con el anteriormente citado).

- "Bibliografía comentada del pensamiento islámico para no arabistas", en *ANTHROPOS*, nº. 86-87, 1988, pp. 110-126 (v. las pp. 123-124 sobre la gnosis andalusí y la influencia de Ibn ʿArabī en Oriente).

- "La gnosis iluminativa de Ibn ʿArabī y su influencia en el esoterismo de la *šīʿa*", en *Los dos Horizontes*, ERM, Murcia, 1992, pp. 103-116.

- "La unidad del amor", en las *Actas del III Congreso Internacional Ibn al-ʿArabī*, ERM, Murcia, en preparación.

La revista *ENCUENTRO ISLAMO-CRISTIANO*, publicada por la Comisión

Episcopal de Relaciones Inteconfesionales y dirigida por E. Galindo Aguilar, ha editado varios artículos sobre sufismo, uno de ellos escrito por M^a. Teresa DE LA CUADRA y titulado "Ibn 'Arabī, español universal", *ENCUENTRO*, nº 65, Madrid, 1977.

No he tenido ocasión de consultar el trabajo de S. DOTOR, *Ibn 'Arabī, musulmán español*, Madrid, 1956, 93 pp.

Otro estudioso español de la filosofía islámica, D. Salvador GOMEZ NOGALES, dedicó a Ibn 'Arabī los siguientes artículos:

- "Unidad del alma humana en la filosofía musulmana, especialmente en Ibn 'Arabī", en *PENSAMIENTO*, 21 (1965), pp. 423-444.

- "Ibn 'Arabī y el Cristianismo", *ARRIBA*, 21 febr. (1965), p. 18.

- "La psicología de Ibn 'Arabī y su sistema metafísico", en las *Actas de la VIII Semana Española de Filosofía*, Madrid (1965), pp. 165-180.

- "Ibn 'Arabī, eslabón cultural entre el mundo árabe y la cultura de Occidente", *REVISTA DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS ISLAMICOS*, Madrid, 13, (1965-1966), pp. 25-42.

- "La inmortalidad del alma en Ibn 'Arabī", en *REVISTA DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS ISLAMICOS*, XIV, Madrid, 1967-68, pp. 193-209.

Aunque no constituyen una aportación muy significativa de traducción e investigación, estos artículos recogen reflexiones de interés.

Quienes gusten de los estudios de literatura comparada pueden leer los apasionantes ensayos de la profesora Luce LOPEZ BARALT, en especial el titulado *San Juan de la Cruz y el Islam*, México, 1985, 435 pp., reeditado por Hiperión, Madrid, 1990. Esta obra contiene un capítulo llamado "Los lenguajes infinitos de San Juan de la Cruz e Ibn 'Arabī de Murcia" (pp. 199-211) en el cual se comparan con

inspirado acierto algunos aspectos de la lírica del "Cántico" de San Juan con la del *Tarġumān al-ašwāq* de Ibn ʿArabī, estableciendo también analogías entre los respectivos comentarios de sus versos que ambos autores realizaron. También se encontrarán interesantes referencias en su ensayo *Huellas del islam en la literatura española*, Hiperión, Madrid, 1985, 262 pp. Próximamente se publicará también su artículo "Actualidad de Ibn ʿArabī: el Šayj al-Akbar como figura tutelar de *La cuarentena* de Juan Goytisolo", *Actas del III Congreso Internacional Ibn al-ʿArabī*, ERM, en preparación.

Un caso insólito de auténtica traición al original es la aberrante versión de Abderramán MOHAMED MAANAN, *Los Engarces de la sabiduría*, traducción incompleta e ininteligible de la mencionada obra *Fuṣūṣ al-ḥikam* de Ibn ʿArabī -la más estudiada y comentada de sus obras-, con delirante prólogo de Abderramán Medina Molera (pp. VII-XVI), Ed. Hiperión, Madrid, 1991. Evítese.

Afortunadamente existen excelentes traducciones al francés -la trad. parcial de T. BURCKHARDT *La sagesse des prophètes*, París, 1955- y al inglés -trad. completa de R. AUSTIN, *Ibn al-ʿArabī: The Bezels of Wisdom*, London, 1980-, entre otras.

Ya son varios los autores no arabistas que sacan fruto de los trabajos y traducciones del árabe existentes. Afortunado ejemplo de esta posibilidad es el sugestivo estudio sobre el amor melancólico de R. MUJICA PINILLA, *El collar de la paloma del alma (Amor sagrado y profano en la enseñanza de Ibn Hazm e Ibn ʿArabī)*, Hiperión, Madrid, 1990, pp. 153. Un ensayo ameno, con reflexiones de gran interés, basado en literatura secundaria.

Algunas páginas poco afortunadas acerca del Šayj -aunque sumario de prejuicios, no exentas de acertadas líneas-, pueden consultarse en la utilísima obra del padre Félix M. PAREJA, *Islamología*, Razón y Fe, Madrid, 1952-54, II vols (v.,

en especial, II, pp. 648-649).

No he tenido ocasión de consultar el artículo de Angel RODRIGUEZ ANDALUZ, "El amor divino en Muḥyī-l-Dīn Ibn ʿArabī y San Juan de la Cruz", en las *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica II*.

En su libro *Dos cartillas de fisiognómica*, Editora Nacional, Madrid, 1977, pp. 27-71, la eminente arabista e historiadora D^a. M^a. Jesús VIGUERA MOLINS publicó, junto a otros textos sobre el mismo tema, una excelente traducción del cap. 148 de *Futūḥāt Makkiyya*, titulada en español "De la perspicacia fisiognómica y sus arcanos". Lectura curiosa y edificante. La reedición de esta obra sería muy oportuna.

V. el artículo de Osman YAHYA, "Un pensamiento heterodoxo y polémico", en *ABC*, Madrid, 1-12-1990, p. 50.

Entre los artículos contenidos en el libro *Los dos Horizontes*, Col. Ibn al-ʿArabī, Editora Regional de Murcia, 1992, 482 pp., cuya edición corrió a cargo del profesor Alfonso Carmona, aparte de los mencionados en otros apartados y entre otras notables aportaciones al conocimiento de Ibn ʿArabī, destacaré los artículos de Claude ADDAS, "La vida póstuma del Šayj al-Akbar: Ibn ʿArabī en las visiones de sus discípulos" (pp. 15-36); Alfonso CARMONA, "Los años andalusíes de Ibn al-ʿArabī" (pp. 89-102); Michel CHODKIEWICZ, "El Corán en la obra de Ibn ʿArabī" (pp. 131-148); "La imagen y lo invisible", de Abdelwahab MEDDEB (pp. 257-269); "La obra impresa de Ibn ʿArabī", de Martin NOTCUTT (pp. 281-298); "La unidad trascendente en Ibn ʿArabī", de Francisco DE OLEZA (pp. 321-336); J. A. PACHECO PANIAGUA, "La cosmología de Ibn ʿArabī" (pp. 337-360); la erudita aportación del fallecido Dom SYLVESTER HOUÉDARD, "Desde Él y hacia Él: La doble paradoja de la epéctasis y de la creación continua en Ibn ʿArabī y en la

tradición católica" (211-236); "Ibn al-ʿArabī: Maestro Máximo" de José VALDIVIA VALOR (pp. 441-461), y "La nueva edición de las *Futūḥāt Makkiyya* en El Cairo y las reacciones político religiosas que ha provocado", de Osman YAHYA (pp. 463-476). Entre otros aciertos de esta publicación, se agradece especialmente que las traducciones de otras lenguas vayan siempre acompañadas del original. El volumen recoge todas las conferencias presentadas al Primer Congreso Internacional sobre Ibn al-ʿArabī (Murcia, 12-14 de Noviembre de 1990).

Sobre el tema del amor místico han de consultarse las Actas del III Congreso Internacional Ibn al-ʿArabī, *Amor divino, amor humano*, Murcia, 1994, en preparación (a cargo de A. Carmona y P. Beneito), cuya publicación en la Editora Regional de Murcia -que está realizando una gran labor en la difusión internacional de los estudios sobre el maestro murciano-, está prevista para 1995. Este volumen contendrá en principio, además de los que se mencionan separadamente y entre otros de gran interés sobre temas análogos, los siguientes artículos centrados en Ibn ʿArabī:

"La metafísica del sexo en Ibn ʿArabī", de Mokdad ARFA MENSIA; "El amor en la vida de Ibn al-ʿArabī", de Alfonso CARMONA; "Raíces divinas del amor humano", de William C. CHITTICK; "Amor esencial y presencia del Amor en *El Intérprete de los Deseos* y el *Tratado del Amor* de Ibn ʿArabī", de Maurice GLOTON; "Cartas de amor a la Caaba: presentación del *Tāy al-rasā'il* de Ibn ʿArabī", de Denis GRIL; "El cuerpo en la obra de Ibn ʿArabī", de Suad HAKIM; "Conversaciones de Ibn ʿArabī con el profeta Adán", de Stephen HIRTENSTEIN; "*, de Abdelwahab MEDDEB; "Amor y relación entre géneros en las doctrinas de Ibn ʿArabī", de Sachiko MURATA; "El amor a lo divino en el Islam y en el Cristianismo: algunas diferencias", de Antonio PARRA; etc.

Otro capítulo de *Futūḥāt Makkiyya* cuya traducción íntegra puede leerse en español es el cap. 178, "Sobre el conocimiento de la morada del amor (*fī maʿrifat*

maqām al-maḥabba)", *Fut.* II, pp. 320-362. La excelente trad. francesa de M. GLOTON, titulada *Le traité de l'amour*, ed. Albin Michel, París, 1986, 314 pp., ha sido a su vez traducida al castellano por M^a. Marrades, Edicomunicación, Barcelona, 1988, 206 pp. Lo lamentable es que se trata de una versión repleta de errores y barbarismos. El título y el autor original de la traducción directa no se mencionan. A pesar de todo ello, una prudente lectura del *Tratado del amor* puede resultar provechosa.

En castellano se leen mejor los extractos que de este cap. de *Fut.* tradujo M. Asín Palacios en *El Islam cristianizado*, pp. 426-518. También puede encontrarse una reedición del texto correspondiente a las páginas 468-518 de *El Islam cristianizado*, con el título *Amor humano, amor divino: Ibn Arabi*, ed. El Almendro, Córdoba, 1990, pp. 83-144.

2. Versiones de otras lenguas

Ibn ʿArabī, *Los sufis de Andalucía*, Sirio, Málaga, 1990, 201 pp. Se trata de una versión castellana, realizada por D. García Valverde, de la trad. inglesa de R. W. J. AUSTIN, *Sufis of Andalusia*, George Allen & Unwin, Londres, 1971 (trad. parcial de *Rūḥ al-quḍṣ* [RG:639] y *Durrat al-fājjira* [RG:105]). Salvo algunos errores y anglicismos (como el empleo del término inglés *sufis* en lugar del castellano *sufíes*) la versión española es satisfactoria. La transcripción, como sucede en casi todas las traducciones indirectas, sigue el modelo del original. La versión de Asín es más deleitosa en castellano, pero esta otra es más amplia.

De R. AUSTIN puede leerse también el artículo, "Ibn al-ʿArabī: Poeta de realidades divinas/Poet of Divine Realities", en *Los dos horizontes*, edición a cargo de Alfonso CARMONA GONZALEZ, ERM, Murcia, 1992, pp. 65-78 (y 79-88); reeditado luego en inglés en *Muhyiddin Ibn ʿArabī: a commemorative volume*, ed. S. Hirtenstein y M. Tiernan, Element, Shaftesbury, 1993, pp. 181-189. Este artículo es un estudio del *Dīwān al-kabīr* (el gran Diván) de Ibn ʿArabī.

Titus BURCKHARDT, estudioso de la espiritualidad, el simbolismo y el arte universales, es otro de los grandes autores que han trabajado sobre Ibn ʿArabī. Varias obras suyas han sido traducidas al español. Dos de ellas conciernen más directamente a nuestro autor: La primera, titulada *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Dervy-Livres, París, 1969, es un ensayo sobre las nociones fundamentales del sufismo. Existe una excelente versión castellana de J. García Varela, *Esoterismo islámico*, Taurus, Madrid, 1980. Dice el autor en el prólogo: "En relación con algunos aspectos de la doctrina que vamos a resumir, nos referiremos en particular a la obra de... Muḥyī-l-Dīn Ibn ʿArabī", (p. 11).

La segunda es un estudio de la astrología islámica, basado en textos de Ibn

‘Arabī, titulado *Clés de l’Astrologie musulmane*, Arché, 1982. La versión castellana de V. Argimón, *Clave espiritual de la astrología musulmana*, col. Sophia Perennis, Olañeta, Barcelona, 1982, es excelente. Hay también una versión inglesa titulada *Mystical Astrology According to Ibn ‘Arabī*, Beshara Publications, Gloucestershire, 1977.

Del mismo autor es el artículo "Sobre el barzaj", en *Símbolos* (versión castellana de F. Gutiérrez), col. Sophia Perennis, Olañeta, Barcelona, 1982, pp. 76-83.

A quienes lean en francés sugerimos su traducción parcial de *Fuṣūṣ al-hikam* (véase *supra*) y su traducción de extractos de la obra *al-Insān al-kāmil* del autor akbarī ‘Abd al-Karīm al-Īlī, con el título *De l’Homme universel*, Argel-Lyon, 1953, 93 pp., reeditada por Dervy-Livres, París, 1975.

El ensayo de Jean CHEVALIER, *Le Soufisme*, 1974, traducido al español con el título *El Sufismo y la tradición islámica*, 303 pp., incluye un capítulo sobre la biografía del Šayj (pp. 150-176). Se trata de una obra de divulgación que reproduce erróneas opiniones y falsos datos biográficos sin aportar nada de interés.

Como estudio general es mucho más aconsejable el ensayo de Martin LINGS, *What is Sufism?*, George Allen & Unwin Ltd., Londres, 1975, traducido al español por A. Corniero, *¿Qué es el sufismo?*, Taurus, Madrid, 1981, donde hay abundantes referencias a Ibn ‘Arabī. Traducción y transcripción correctas.

Mientras en inglés proliferan las traducciones de obras del islamólogo francés Henri CORBIN, gran estudioso de la filosofía islámica, en español, sin embargo, solamente contamos con la reciente traducción de *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabī*, Flammarion, París, 1958 (2ª ed. 1975), 328 pp., titulada en castellano *La Imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī*, Ed. Destino, Barcelona, 1993, 482 pp., obra clave en el estudio del maestro murciano, sumamente

inspiradora y, además, correctamente traducida -cosa nada fácil- por María Tabuyo y Agustín López. Una lectura indispensable que llega con retraso y requiere cierta cautela (véanse las objeciones planteadas por M. CHODKIEWICZ en su obra *Un océan sans rivage*, Seuil, París, 1992).

Afortunadamente, la editorial "Destino" ha anunciado la próxima edición de otra de las obras de H. CORBIN, *Initiation et chevalerie spirituelle*, de gran interés para el conocimiento de Ibn ʿArabī.

Recientemente se ha publicado sobre el mismo tema una bellísima obra de SULAMI (932-1021 d.C.) en la editorial Paidós, editorial que dedica una colección, "Orientalia", a la edición de textos sobre sufismo y otras tradiciones orientales. En el prólogo se dedican algunas páginas al estudio de la doctrina de Ibn ʿArabī (v. pp. 35-37): v. AL-SULĀMĪ, Abū ʿAbd al-Raḥmān, *Futuwah: Traité de chevalerie soufie*, intr. y notas por Faouzi Skali, Ed. Albin Michel, París, 1989; *Futuwah: Tratado de caballería sufí*, versión española de A. López Ruiz, Paidós Orientalia, Barcelona, 1991, 124 pp.

Una obra de las obras más interesantes del Šayj que pueden leerse en español es una traducción -con introducción y abundantes notas- de Roger DELADRIERE, titulada *La vie merveilleuse de Dhū-l-Nūn l'Égyptien*, Sindbad, París, 1988, 404 pp. La traducción española es muy recomendable. Se titula *Ibn al-ʿArabī: La maravillosa vida de Dhū-l-Nūn, el Egipcio*, Col. Ibn ʿArabī, ERM, Murcia, versión castellana de F. García Albadalejo, 534 pp. Las transcripciones se han adaptado al sistema español, cosa muy de agradecer.

En esta misma colección ha aparecido también la *Guía espiritual*, ERM, 1990, que contiene tres textos de Ibn ʿArabī: "Plegaria de la salvación", pp. 10-24, prólogo de A. PARRA y trad. directa de M. AMRANI (basada en un ms. que no se menciona); "Lo imprescindible", trad. inglesa de Tosun BAYRAK (RG:352) -v. la

trad. parcial de M. Asín Palacios, "Epístola sobre lo que es esencialmente indispensable al novicio", *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931, pp. 371-377-; y "Terminología sufi" (RG:315), trad. inglesa de R. T. HARRIS ("Sufi Terminology: Ibn 'Arabī's Al-Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyyah", *JMIAS*, III, 1984), estos últimos traducidos ambos al castellano por A. Carmona, pp. 25-71 y 73-131 respectivamente.

Uno de los primeros autores europeos que se interesaron por Ibn 'Arabī fue el tradicionalista francés René GUENON. En castellano pueden consultarse dos recopilaciones de artículos de Guénon, entre los cuales se encontrarán algunos, sobre simbolismo y esoterismo islámico, en los que se cita a menudo a Ibn 'Arabī:

-*Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, EUDEBA, Buenos Aires, 1976.

-*Sobre el Esoterismo Islámico y el Taoísmo*, ed. Obelisco, barcelona, 1983, trad. V. Argimón, 117 pp.

Viaje al Señor del Poder, legible versión española de P. J. Aguado Saiz, Sirio, Málaga, 1986, 117 pp., basada en la traducción inglesa de R. T. HARRIS, *Journey to the Lord of Power*, Inner Traditions, New York, 1981, que incluye notas de un interesante comentario de 'Abd al-Karīm al-Īlī (pp. 69-116 en la versión española). Aunque se trata de una edición divulgativa con errores de traducción derivados de fuentes deficientes, resulta una lectura interesante. De esta misma obra de Ibn 'Arabī, titulada en árabe *R. al-Anwār fī mā yumnah ṣāhib al-jalwa min al-asrār* (RG:33), pueden consultarse la trad. parcial de M. Asín Palacios, "Tratado de las luces, o sea, de los misterios con que favorece Dios al que entra en la soledad", en *El Islam cristianizado*, pp. 433-449 [correspondientes a fragmentos de las pp. 9-30 de la ed. egipcia de 1322 H.], y el fascinante estudio de M. CHODKIEWICZ -el más riguroso trabajo publicado sobre esta "epístola" akbarí-, incluido en *Le Sceau des saints*, Gallimard, París, 1986 (cap. X: "La double échelle", pp. 181-221).

Seyyed Hossein NASR, en un ensayo titulado *Living Sufism*, George Allen & Unwin, Londres, 1980, -véase la excelente versión castellana de F. Blanch y E. Serra, *Sufismo vivo*, Editorial Herder, Barcelona, 1985, 238 pp.- incluye un capítulo llamado "El sufismo del siglo VII [de la hégira] y la escuela de Ibn 'Arabī" (pp. 123-130 de la ed. cast.), en el cual presta especial atención a la difusión de las enseñanzas del *Šayj al-Akbar* en Persia y otras tierras del Oriente.

La editorial Sirio de Málaga anunció la edición de *La alquimia de la felicidad perfecta*, correspondiente al cap. 167 de *Futūhāt Makkiyya* ("fī ma'rifat kīmiyā' al-sa'āda"). Imagino que se proponían editar una versión castellana de *L'alchimie du bonheur parfait*, trad. S. RUSPOLI, París, 1981, 149 pp., traducción difícilmente inteligible. (Véase, con relación a esta y otras traducciones de obras akbaríes, la detallada y provechosa crítica bibliográfica de J. MORRIS arriba citada).

Un tratado de gran importancia para apreciar la repercusión de la enseñanza de Ibn 'Arabī en posteriores autores sufíes es una obra de ŶĀMĪ (1414-1492 d.C.) titulada *Lawā'ih*, auténtico epítome de la doctrina akbarí: ŶĀMĪ, 'Abd al-Raḥmān, *Destellos de luz (Lawā'ih)*, Ed. Sufí, versión castellana de C. Liaño, Madrid, 1993, (v. trad. *Lawā'ih*, pp. 95-164 y, a continuación, la ed. facsímil del ms. sin numerar). La traducción original inglesa, ya anticuada, de E. H. WHINFIELD y M. KAZWINI, se titula *Lawā'ih: A Treatise on Sufism*, Londres *, reimpresión en 1978, con introducción de S. H. Nasr (pp. XIX-XXVII) que comenta y corrige algunas interpretaciones de Whinfield. Esta obra, basada principalmente en Ibn 'Arabī y sus primeros comentadores, constituye una auténtica síntesis de doctrina sufí. El autor combina poesía y análisis metafísico en 36 breves capítulos. En francés hay una traducción más cuidadosa y actualizada: Yann RICHARD, *Les Jaillissements de lumière*, ed. y trad. del *Lawā'ih*, Les Deux Océans, 1982, París, 179 pp.

3. Obras traducidas al español

cuya autoría se atribuye erróneamente a Ibn ʿArabī:

Recientemente se ha probado que la llamada *Risālat al-aḥadiyya* (RG:13), traducida por Abdul-Hadi (John Gustav Aguéli), bajo el título "[Le] Traité de l'Unité", en *LA GNOSE*, París, Junio, Julio y Agosto de 1911, en *LE VOILE D'ISIS*, París, Enero-Febrero, 1933, -artículo reimpreso como libro, *Le traité de l'Unité*, (donde consta la autoría de al-Balabanī, es decir, Balyānī), intr. Gérard Leconte pp. 7-17, Éditions Orientales, París, 1977, pp. 19-48-, no es obra de Ibn ʿArabī, sino de Balyānī. Por tanto, las versiones castellanas de esta trad. francesa, con el título *Tratado de la Unidad*, de las cuales pueden encontrarse sucesivas ediciones (Olañeta ed., Barcelona-Palma de Mallorca, 1974; trad. R Plá, Luis Cárcamo ed., Madrid, 1979 y ed. Sirio, Málaga, 1987 -en la cual no se menciona la autoría de Balyānī, y no se relaciona a Abdul-Hadi con J. G. Aguéli, v. p. 14; trad. V. Argimón, Olañeta ed., Barcelona, 1987), no deben atribuirse a Ibn ʿArabī. Los interesados pueden consultar la magnífica obra *Épître sur l'Unité Absolue*, estudio y trad. completa de M. CHODKIEWICZ, París, 1982, donde se demuestra fehacientemente que el autor de este tratado es Awḥad al-Dīn Balyānī. Véase la versión castellana del francés, *Epístola de la Unidad Absoluta*, trad. Leonor Calvera, Peregrino, Buenos Aires, 1985.

Dedido a su concisión y a su difusión, esta obra de Balyānī ha sido muy citada en estudios referidos a Ibn ʿArabī. Muchos lectores sólo conocen al Šayj a través de obras ajenas o estudios basados en tales obras. Como consecuencia se le han atribuido ideas que no corresponden a su pensamiento. Un buen ejemplo de esta confusión es un ensayo de Leo SCHAYA, titulado *La doctrina sufí de la Unidad*, trad. de F. Gutiérrez, J. J. de Olañeta ed., Palma de Mallorca, 1985. En la p. 21 de la versión española, cuyo texto abrevio y corrijo, dice el autor: "Al centrarnos, pues, en la esencia del Islam contenida en el sufismo, vamos a citar ante todo a su doctor

más eminente [...] Ibn ʿArabī [...]. En cuanto al pequeño tratado *Risālat al-Aḥadiyya*, considerado la exposición más directa y central del *tawḥīd*, algunos lo atribuyen a Ibn ʿArabī, otros a un cierto Awhad al-Dīn Balyānī; sea como fuere, dicho tratado caracteriza verdaderamente la enseñanza "unitiva" de Ibn ʿArabī y su escuela [...] Por eso, en las páginas que siguen, vamos a citar sobre todo esta *Risāla* ajustándonos a la traducción de Abdul-Hadī". Ese "sea como fuere" presupone demasiado. Sin lugar a dudas, la obra no es de Ibn ʿArabī y no responde a las características de su pensamiento. Así pues, L. Schaya sólo ha citado a Ibn ʿArabī cuando recoge algún fragmento de *Fuṣūṣ*.

La editorial Sirio de Málaga anunció también una traducción titulada *El que se conoce a sí mismo*. Probablemente se trataba de publicar una versión española de la trad. inglesa de T.H. WEIR, *The Treatise on Unity*, "Translation of an Arabic manuscript in the Hunterian Collection, Glasgow University", *JRAS*, Octubre, 1901, pp. 809-825; reimpr. *Whoso Knoweth Himself...*, Beshara Publications, London, 1976, correspondiente a esta misma obra apócrifa, la *R. fī-l-Aḥadiyya* o *R. man ʿarafa nafsa-hu fa-qad ʿarafa rabba-hu* (RG:13). Parece que finalmente prefirieron editar la mencionada traducción de la versión francesa.

Otro tanto ha sucedido con la obra *Šāyarat al-kawn* (RG: 666), traducida al inglés por A. JEFFREY, "Ibn [al]-ʿArabī's Shajarat al-Kawn", *STUDIA ISLAMICA*, Leiden, vol. X, 1959, pp.43-77; XI, 1960, pp. 113-60 (reimpreso como libro, Lahore, 1980); versión castellana [de la trad. de A. Jeffrey] por C. Liaño, *El Árbol del Universo*, ed. Suñi. Madrid, 1989; trad. M. GLOTON, *L'Arbre du Monde*, París, 1982[62?]. El verdadero autor de este tratado, según las investigaciones de M. Younès Alaoui Mdaghri, es ʿAbd al-Salām Aḥmad b. Gānim al-Maqdisī (m. 1280 d.C.). En cualquier caso, aunque no sea de Ibn ʿArabī, la obra es muy interesante y la versión española excelente.

Otra obra erróneamente atribuida a Ibn ʿArabī, aunque sin duda marcada por su influjo es *Tuhfat al-safara ilà ḥadrat al-barara* (RG:782); Beirut, 1975; trad. turca anónima, *Tarḡamat tuhfāt al-safara*, Estambul, 1303 H.; trad. parcial M. Asín Palacios, "Regalo para el viaje a la corte de la Santidad", *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931, pp. 277-299; trad. castellana de Mohamed RĒDA, *La joya del viaje a la presencia de los Santos*, ERM, 1990, 90 pp. (V. M. Chodkiewicz, *Un océan...*, p. 169).

Otra falsa atribución: *El Núcleo del Núcleo*, trad. del inglés por P. J. Aguado Saiz, Sirio, Málaga, 1986, 81 pp. Se trata, en realidad, de un comentario escrito en turco por el akbarī Ismaʿīl Hakki BURSEVI (1652-1728): se titula *Lubb al-lubb* e incluye 8 capítulos que tratan de diversas cuestiones relativas al conocimientos de las verdades místicas, cuestiones inspiradas en las *Futūḥāt Makkiyya* de Ibn ʿArabī. Aunque se trate de un comentario akbarī, en la portada debería figurar el nombre de Bursevi, no el de Ibn ʿArabī. Traducción deficiente de la trad. original inglesa *Kernel of the kernel*, Beshara Publications, Gloucestershire, Reino Unido, s. a.

En fin, estoy seguro de que muchos otros artículos, publicados en diversas revistas, u otras obras que tratan parcialmente acerca del autor podrían haberse mencionado aquí. No obstante, creo que en estas páginas figuran casi todas las publicaciones relevantes existentes en castellano. Discúlpense las posibles omisiones.

C. OTRAS OBRAS, TRADUCCIONES Y ESTUDIOS:

ABBOUD A. y CASTELLANOS R.; *Sagrado Corán*, ed. Árabetigo-argentina 'El Nilo', Buenos Aires, 3ª ed., s. a.

°ABD AL-BĀQĪ SURŪR, Ṭāhā; *Muhyī-l-Dīn Ibn °Arabī*, El Cairo, 1975.

°ABD AL-QĀDIR AL-ŶAZĀ'IRĪ, Emir; *Kitāb al-Mawāqif*, Damasco, 1967, II vols.
-----; *Écrits spirituels*, introd., trad. y notas de M. Chodkiewicz, Éd. du Seuil, París, 1982.

-----; *Poèmes Métaphysiques*, trad. Ch. A. Gilis, Les Editions de l'Oeuvre, París, 1983.

ABDUL HAMID FARID; *Prayers of Muḥammad, the Messenger of God*, Technical Printers, Karachi, Pakistán, s. a., cap. XLVII, "The Attributes of Allāh the Exalted", pp. 267-270.

ABŪ ṬĀLIB MAKKĪ; *Qūt al-qulūb*, El Cairo, 1351/1932.

ADDAS, Claude; *Ibn °Arabī ou la quête du Soufre rouge*, Gallimard, París, 1989.

-----; "Ibn °Arabī et al-Andalus", *II Jornadas Internacionales de Cultura Islámica: Aragón vive su Historia*, I.O.C.I., Teruel, 1988, pp. 91-100.

-----; "La vie posthume du Shaykh al-Akbar: Ibn °Arabī dans les visions de ses disciples", en *Los dos horizontes*, Murcia, 1990, "La vida póstuma del Šayj al-Akbar: Ibn °Arabī en las visiones de sus discípulos" (pp. 15-36).

°AFĪFĪ, A. A.; *The Mystical Philosophy of Muhyīd-Dīn Ibn al-°Arabī*, Cambridge University Press, Cambridge, 1939, 213 pp.; 2ª ed. Lahore, 1964.

AMRANI, Mohammed; "Plegaria de la Salvación", *Guía Espiritual*, ERM, Murcia, 1990, pp. 15-24. [En p. 14 se dice que el ms. empleado fue preparado por la MIAS, 67 Nombres] [Por el título y la extensión puede corresponder a RG:112 (*Du'ā' mubārak* 3 pp.), 523 (*Al-Na'yā' min sirr al-ṣifāt*, muy probable, Köprülü 146/1-40, 329/169-173) v. tb. 705 y 706 (*Ṣalawāt*) o bien RG:502 *Munāyāt (al-Rahmān bi-āyāt al-Qur'ān)*, Rāšid Ef. 501/46-50, v. GAL, impreso en 1342 H.]

ĀMULĪ, Sayyid Ḥaydar, *Kitāb naṣṣ al-nuṣūṣ fī ṣarḥ fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. H. Corbin y O. Yahya, Bibliothèque Iranienne, Teherán, 1975.

ANAWATI, G. C.; "Un traité des noms divins de Fakhr al-Dīn al-Rāzī (le *Lawāmi' al-bayyināt fī-l-asmā' wa-l-ṣifāt*)", *Arabic and Islamic Studies in honor of Hamilton A. R. Gibb*, (ed. G. Makdisi), Brill, Leiden, 1965, pp. 36-52.

ANṢĀRĪ, 'Abd Allāh, *Manāzil al-sā'irīn*, ed. y trad. S. de Laugier de Beaurecueil, *Les Étapes des itinérants vers Dieu*, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, El Cairo, 1962.

ARBERRY, A. J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, Londres, 1950.

ASÍN PALACIOS, M.; "Mohidin", en *Homenaje a Menéndez y Pelayo*, Madrid, 1899.

-----; "La psicología del éxtasis en dos grandes místicos musulmanes (Alagacel y Mohidin Abenárabi)", en *CULTURA ESPAÑOLA*, n.º. 1, Febr. 1906, Madrid, pp. 209-235.

-----; "La psicología según Mohidín Abenárabi", en *Actas del XIVº Congreso de Orientalistas*, París, 1907.

- ; *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, 1ª. ed. 1919/?1923; Madrid, I.H.A.C., 1961 (3ª ed.); Hiperión, Madrid, 1984, (4ª ed.), pp.
- ; *El justo medio en la creencia: compendio de teología dogmática de Algacel*, Madrid, 1929, 555 pp. (v. extractos y glosas del *Maqṣad* en el "Apéndice III" pp. 435-471).
- ; *El Islam cristianizado: Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabí de Murcia*, Plutarco, Madrid, 1931; 2ª ed., Hiperión, Madrid, 1981. Trad. francesa, *L'Islam christianisé: Etude sur le Soufisme d'Ibn 'Arabī de Murcie*, Guy Trédaniel, París, 1982.
- ; *Ibn Masarra y su escuela: orígenes de la filosofía hispano musulmana*, Ibérica-Maestre, Madrid, 1914; reimpresso en *Obras Escogidas I*, C.S.I.C., Madrid, 1946. Versión inglesa, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, Brill, Leiden, 1978.
- ; *La epístola de la santidad: vidas de santones andaluces*, 2ª. ed., Hiperión, Madrid, 1981 (1ª. ed. 1935). Intr. y trad. parcial de la *Risālat al-quḍs* de Ibn 'Arabī. (Más adelante se mencionan otras traducciones de esta obra autobiográfica).
- ; *El místico murciano Abenárabi: monografía y documentos*, título general de cuatro trabajos del autor, publicados en el *BOLETIN DE LA ACADEMIA DE LA HISTORIA*, Madrid, 1925-1928, cuyos subtítulos son: I. "Autobiografía cronológica" (1925); II. "Noticias autobiográficas de su *Risālat al-quḍs*" (1926); III. "Caracteres generales de su sistema" (1926); IV. "Su teología y sistema del cosmos" (1928).
- ; "El místico Abū-l-'Abbās Ibn al-'Arīf de Almería y su «*Maḥāsīn al-maḥālis*»", Boletín de la Universidad de Madrid, 1931, III, 441-458; en *Obras Escogidas I*, C.S.I.C., Madrid, 1946, pp. 219-242; véase el apéndice "Pasajes del «*Futūḥāt*» de Ibn 'Arabī (ed. Būlāq, 1293 H.), alusivos a Ibn al-'Arīf o a su «*Maḥāsīn*»", pp. 235-242.

- ; *Mahasin al-machalis*, de Ibn al-°Arīf, ed. Sirio, Málaga, 1987, 98 pp.
- ; "Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz (Ibn °Abbād de Ronda)", en *AL-ANDALUS*, 1933, vol. I, pp.7-79; reimpr. en *Obras Escogidas*, I, Madrid, 1946, pp. 243-326.
- ; "Bosquejo de un diccionario técnico de filosofía y teología musulmanas", en *REVISTA DE ARAGÓN*, Zaragoza, 1903, V, pp. 179-189, 264-275 y 343-359; reimpr. en *Obras Escogidas*, II y III: "De historia y filología árabe", C.S.I.C., Madrid, 1948, pp. 171-215.
- ; *Šādīlīs y alumbrados*, Hiperión, Madrid, 1990.
- ; *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*, Hiperión, Madrid, 1992. Reimpresión de los tres ensayos del autor concernientes a Ibn Masarra, Ibn al-°Arīf e Ibn °Abbād de Ronda.
- ATEŠ, A.; "Ibn al-°Arabī", *EF*, vol. III, pp. 707-711.
- AL-°AṬṬĀR, Sulaymān; *al-Jayāl wa-l-šīr fī taṣawwuf al-Andalus*, El Cairo, 1981.
- ; *al-Jayāl °inda Ibn °Arabī*, Dār al-ṭaqāfa, El Cairo, s. a.
- AUSTIN, R.W.J., *Sufis of Andalusia*, George Allen & Unwin, Londres, 1971 (trad. parcial de *Rūḥ al quds* y *Durrat al-fāḡira*); trad. francesa de Gérard Leconte. *Les soufis d'Andalousie*, Éditions Orientales, París. 1979, 183 p.; *Los sufis de Andalucía*, versión castellana por D. García Valverde de la trad. inglesa de R. Austin, Sirio, Málaga, 1990, 201 pp.
- ; "Ibn al-°Arabī: Poet of Divine Realities", en *Muhyiddin Ibn °Arabī: a commemorative volume*, Element, Shaftesbury, 1993, pp. 181-189. Estudio del *Dīwān al-kabīr* de Ibn al-°Arabī.
- ; *Ibn al-°Arabī: The Bezels of Wisdom*, London. 1980.

BACHMAN, Peter; "A propos de quelques Poèmes Mystiques du Trézième siècle. Essai de rapprochement au Dīwān d'Ibn al-ʿArabī", v. Congreso de la U.E.A.I., XII, 1984, Málaga, pp. 95-122.

BADAWĪ, ʿA. R.; "Autobibliografía de Ibn ʿArabī", ed. de ʿA. R. Badawī (introducción a la *Iḡāza li-l-Malik al-Muzaḡfar*, RG:269), *AL-ANDALUS*, XX, nº. 1, 1955, pp. 107-28. M. Vajda ha hecho un estudio crítico de esta publicación de Badawī en *ARABICA*, III, Enero, 1956, p. 93.

al-BAGDĀDĪ (ʿAdd al-Qādir b. ʿUmar), *Jizānat al-adab*, ed. ʿAdb al-Salām Muḡammad Hārūn, Maktabat al-Janḡyī, El Cairo, 1981, II vols.

BAKRĪ, Aladdin; *ʿAbdalḡanī an-Nābulusī, oeuvre, vie, doctrine*, Tesis Doctoral-Letras, Universidad de París I, 1985, II vols.

BALYĀNĪ, Awḡad al-Dīn; *Epître sur l'Unicité Absolue*, intr., trad. y notas por M. Chodkiewicz, Les Deux Océans, París, 1982.

BAYRAK, Tosun, *The Most Beautiful Names*, Threshold Books. Putney, Vermont, 1985, 164 pp.

-----; "Lo imprescindible" (RG:352), versión castellana de la trad. inglesa por A. Carmona, *Guía Espiritual*, ERM, Murcia, 1990. pp. 25-71. Véase la trad. parcial de M. Asín Palacios, "Epístola sobre lo que es esencialmente indispensable al novicio", *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931, pp. 371-377.

BENEITO, P.; "Poemas del Dīwān y las *Futūḡāt* de Ibn ʿArabī", *REVISTA ATLÁTICA*, nº. 7, Octubre, 1993, Madrid, pp. 123-147. Introducción a la poética de Ibn ʿArabī y traducción. Poemas en árabe y español.

----- y HAKIM S.; *IBN ʿARABĪ: Las Contemplaciones de los Misterios (Mašāhid al-asrār)*, estudio, ed. crítica del texto árabe, trad. y notas de -----, Col. Ibn ʿArabi, ERM, Murcia, 1994.

BOEWERING, G.; *The Mystical Vision of Exintence in Classical Islam: The Qurʾānic Hermeneutics of the ṣūfī Sahl al-Tustarī* (d. 283/896), de Gruyter, Nueva York, 1980.

BURCKHARDT, T.; *Clés de l'Astrologie musulmane*, Arché, 1982; versión cast. por Victoria Argimón, *Clave espiritual de la astrología musulmana (según Muhyudīn Ibn Arabī)*, J.J. de Olañeta Ed.(Sophia Perennis), Barcelona, 1982; versión inglesa, *Mystical Astrology According to Ibn ʿArabī*, Beshara Publications, Gloucestershire, 1977.

-----; *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Dervy-Livres, París, 1969 [Glosario original]; versión castellana de J. García Varela, *Esoterismo islámico*, Taurus, Madrid, 1980.

-----; "Sobre el barzaj", en *Símbolos* (versión castellana de F. Gutiérrez), col. Sophia Perennis, Olañeta ed., Barcelona, 1982, pp. 76-83.

-----; "Extractos del comentario de los Nombres divinos por el Imam Ghazzali", en *Símbolos* (versión castellana de F. Gutiérrez), col. Sophia Perennis, Olañeta ed., Barcelona, 1982, pp. 63-75.

-----; *De l'Homme universel (al-insān al-kāmil)*, trad. de extractos del libro de ʿAbd al-Karīm al-ʿYīlī, Argel-Lyon, 1953, 93 pp., reeditada por Dervy-Livres, París, 1975.

-----; *La sagesse des prophètes* (trad. parcial de *Fusūs al-ḥikam*), París, 1955.

CANTARINO, V.; *Casidas de amor profano y místico (Ibn Zaydun e Ibn Arabi)*, estudio y trad., ed. Porrúa, México, 1977, pp. 87-132 (estudio preliminar) y

133-186 (traducción completa del *Tarîyumân al-ašwāq*).

CARMONA, Alfonso; "Los años andalusíes de Ibn al-[°]Arabī", en *Los dos Horizontes*, Col. Ibn al-[°]Arabī, Editora Regional de Murcia, 1992, pp. 89-102.

CHEVALIER, Jean; *Le Soufisme*, 1974, traducido al español con el título *El Sufismo y la tradición islámica*, 303 pp., incluye un capítulo sobre la biografía del Šayj (pp. 150-176).

CHITTICK, W. C. "Belief and Transformation: The Sufi Teachings of Ibn al-[°]Arabī", *THE AMERICAN THEOSOPHIST* 74/5 (1986): pp. 181-192.

-----; "The Chapter Headings of the Fuṣūṣ", *JMIAS*, II, 1984, pp. 41-94.

-----; "Death and the World of Imagination: Ibn al-[°]Arabī's Eschatology", *THE MUSLIM WORLD* 78 (1988), pp. 51-82.

-----; "Eschatology", *Islamic Spirituality II*, ed. S. H. Nasr, Nueva York, 1987. (Vol. XiX of *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*).

-----; "The Five Divine Presences: From al-Qūnawī to al-Qaysarī", *THE MUSLIM WORLD* 72 (1982), pp. 107-128.

-----; "From the Meccan Openings: The Myth of the Origin of Religion and the Law", *The World and I* 3/1 (1988), pp. 655-65.

-----; "Ibn al-[°]Arabī and His School", *Islamic Spirituality: Manifestations*, Ed. S.H. Nasr (vol. 20 of *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*), Crossroad, Nueva York, en preparación. No consultado.

-----; *The Sufi Path of Knowledge (Ibn al-[°]Arabī's Metaphysics of Imagination)*, State University of New York Press, Nueva York, 1989, pp. xxii, 478. Reseña de Martin Lings en *JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES*, vol. II, n^o. 1, 1991, pp. 92-97. Reseña de P. Beneito en *AEA*, II, Madrid, 1991, pp. 346-347.

- ; "Ibn al-ʿArabī's Myth of the Names", *Theories of Knowledge: Ancient and Medieval*, ed. P. Morewedge. No consultado.
- ; "The Last Will and Testament of Ibn ʿArabī's Foremost Disciple and Some Notes on its Author", *Sophia Perennis* 4/1 (1978), pp. 43-58.
- ; *Imaginal Worlds: Ibn al-ʿArabī and the Problem of Religious Diversity*, State University of New York Press (SUNY), Albany, 1995.
- ; "Rūmī and *Wahdat al-wujūd*" en *The Heritage of Rumi*, ed. por A. Banani y G. Sabagh, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- ; "Raíces divinas del amor humano", *Actas del III Congreso Internacional Ibn al-ʿArabī, Amor divino, amor humano*, Murcia, 1994, en preparación.
- CHODKIEWICZ, M.; v. Emir ʿABD AL-QĀDIR, *Écrits spirituels*, intr., trad. y notas, Éd. du Seuil, París, 1982.
- ; *Balyānī: Épitre sur l'Unité Absolue*, estudio y trad. completa de M. Chodkiewicz, París, 1982. Véase la versión castellana del francés, *Epístola de la Unicidad Absoluta*, trad. Leonor Calvera, Peregrino, Buenos Aires, 1985.
- ; "Ibn ʿArabī: la lettre et la loi", *Actes du colloque, Mystique, culture et société*, ed. M. Meslin, París, 1983.
- ; *Le Sceau des Saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn ʿArabī*, Gallimard, París, 1986.
- et alii; "... " *Les Illuminations de la Mecque*, textos escogidos de *Fut.* (con la colaboración de W. Chittick, C. Chodkiewicz, D. Gril y J. Morris), Sindbad, París, 1988.
- ; "El Corán en la obra de Ibn ʿArabī", en *Los dos Horizontes*, Col. Ibn al-ʿArabī, Editora Regional de Murcia, 1992, pp. 131-148.
- ; *Un océan sans rivage: Ibn ʿArabī, le Livre et la Loi*, Éd. du Seuil, París, 1992, 218 pp.; *An Ocean Without Shore: Ibn ʿArabī, the Book, and the Law*,

SUNY Press, Nueva York, 1993.

-----; "Un traité yéménite sur l'unicité de l'être: les *Laṭā'if al-jūd fī mas'ala waḥdat al-wuḥūd de Wajīh al-dīn al-ʿAydārūsī* (ob. 1192/1778)", en *POSTDATA*, XV, 1995, pp. 111-116.

CHOWDHURY, A.B.M. Habibur Rahman; Three treatises on the theme of al-Isrā' wa-l-mī'rāy: edición de *K. al-isrā' ilā maqām al-asrā* (texto árabe: pp. 2-68; índices: pp. 357-358), de Ibn ʿArabī, *K. al-naʾyāʾ* de Ibn Sawdakīn, y *K. al-ibtihāy*, de al-Gayṭī, ed. e intr. de A. B. M. Habibur Rahman Chowdhury, texto en árabe e inglés, [reproducción de escrito a mano], THESIS 884-316168, SOAS, Londres, 1973.

CORBIN, Henry; *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī*, Flammarion, París, 1958 (2ª ed. 1975), 328 pp.; traducida al castellano por M. Tabuyo y A. López, *La Imaginación creadora en el sufismo de Ibn ʿArabi*, Ed. Destino, Barcelona, 1993, 482 p.

-----; *Corps spirituel et terre céleste*, París, 1979; trad. castellana de C. Crespo, *Cuerpo espiritual y tierra celeste*, Siruela, Madrid, 1996.

CORRAL, Jaime; "La mística islámica y su máximo representante: Ibn ʿArabī de Murcia", *TIGRIS*, Madrid, febrero-marzo, 1986.

CORRIENTE CÓRDOBA, F.; "La poesía estrófica de Ibn al-ʿArabī de Murcia", *SHARQ AL-ANDALUS*, 3, 1986, pp. 19-24.

-----; "Las xarajāt en árabe andalusí", *AL-QANTARA*, 8, 1987, pp. 203-264.

-----; *Poesía estrófica atribuida al místico granadino Aš-Šustarī*, estudio, anotación y trad. de F. Corriente, C.S.I.C., Madrid, 1988, 379 pp.

- CRUZ HERNÁNDEZ, M.; "El problema del ser en Ibn ʿArabī de Murcia", en *AL-ANDALUS*, XXX (1965), pp. 79-87.
- ; "Ibn ʿArabī de Murcia y la espiritualidad cristiano-musulmana", en *REVISTA DE OCCIDENTE*, 2ª ép. año III, n.º. 27 (Junio, 1965), pp. 316-329.
- ; *Ibn ʿArabī de Murcia*, Col. "Biografías populares de Murcianos ilustres", V, Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1968.
- ; "El neoplatonismo místico de Ibn ʿArabī de Murcia", en su *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza, Madrid, 1981, vol. II, pp. 221-248. Esta obra monumental -única en su género en castellano- sigue siendo una lectura sumamente provechosa, de gran utilidad para quienes quieran "situar" a Ibn ʿArabī en la historia del pensamiento.
- ; "El neoplatonismo místico de Ibn ʿArabī de Murcia", en su *Historia del pensamiento en al-Andalus*, Biblioteca de la Cultura Andaluza, Sevilla, 1985, vol. II, pp. 163-197. (Aunque con el mismo título, este artículo sólo coincide parcialmente con el anteriormente citado).
- ; "Bibliografía comentada del pensamiento islámico para no arabistas", en *ANTHROPOS*, n.º. 86-87, 1988, pp. 110-126 (v. las pp. 123-124 sobre la gnosis andalusí y la influencia de Ibn ʿArabī en Oriente).
- ; "La gnosis iluminativa de Ibn ʿArabī y su influencia en el esoterismo de la *šīʿa*", en *Los dos Horizontes*, ERM, Murcia, 1992, pp. 103-116.
- ; "La unidad del amor", en las *Actas del III Congreso Internacional Ibn al-ʿArabī*, ERM, Murcia, en preparación.

CUADRA, M^a. Teresa De la; "Ibn ʿArabī, español universal", *ENCUENTRO ISLAMICO-CRISTIANO*, n.º 65, Madrid, 1977.

DELADRIERE, Roger; *Ibn al-ʿArabī: La vie merveilleuse de Dhū-l-Nūn l'Egyptien*, Sindbad, París, 1988, 404 pp.; traducción española de F. García Albadalejo.

Ibn al-ʿArabī: La maravillosa vida de Dū-l-Nūn, el Egipcio, Col. Ibn ʿArabī, ERM, Murcia, 1993, 534 pp.

EPALZA, M. "Los Nombres del Profeta en la Teología Musulmana", *MISCELÁNEA DE COMILLAS*, XXXIII, 1975, n.º. 63, pp. 149-203.

FIERRO, M^a. Isabel; *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo Omeya*, IHAC, Madrid, 1987, 224 pp.

-----; *Muḥammad b. Waddāh al-Qurtubī: Kitāb al-bidaʿ (Tratado contra las innovaciones)*, ed., trad., estudio e índices por -----, Madrid, 1988.

-----; *Abū Bakr al-Turtūšī: K. al-ḥawādīṭ wa-l-bidaʿ (El libro de las novedades y las innovaciones)*, estudio y trad. por -----, Madrid, 1993.

FLEISH, Henri; *Traité de Philologie Arabe*, Dar el-Machreq, Beirut, 1990 (2^a ed.), II vols.

FRIEDMANN, Y., *Shaykh Aḥmad Sirhindī*, Montreal-Londres, 1971.

GARDET, L.; "al-Asmā' al-ḥusnā", *EF*², I, pp. 735-739.

-----; "*Dhikr*", *EF*², II, pp. 230-233.

-----; "La mention du Nom divin en mystique musulmane", *REVUE THOMISTE*, 1952/3 y 1953/1.

GAZĀLĪ, Abū Ḥāmid; *Al-Maqṣad al-asnā fī šarḥ maʿānī asmā' Allāh al-ḥusnā*, (ed. e intr. por F. A. Shehadi), Dār al-mašriq, Beirut, 1971.

-----; *The Ninety-nine Beautiful Names of God (Al-Maqṣad al-asnā fī šarḥ maʿānī asmā' Allāh al-ḥusnā)*, traducción y notas de D. B. Burrell y N. Daher, The Islamic Texts Society, Cambridge, 1992, 205 pp.

- ; *Ninety-nine names of God in Islam*, trad. parcial del *Maqṣad* por R. Ch. Stade, Daystar Press, Ibadan (Nigeria), 1970, 138 pp.
- (v. el resumen de ASÍN PALACIOS en *El justo medio en la creencia: compendio de teología dogmática de Algacel*, Madrid, 1929, Apéndice III, pp. 435-471, y el artículo de T. BURKHARDT, "Extractos del comentario de los Nombres divinos por el Imam Ghazzali", en *Símbolos*, Sophia Perennis, Barcelona, 1982, pp. 63-75).
- ; *Les Secrets du Jeûne et du Pèlerinage*, -intr., notación y trad. de M. Gloton-, Ed. Tawhid, Lyon, 1993, 369 pp.
- ; *Confesiones: El salvador del error*, introducción y notas de E. Tornero, Alianza Ed., Madrid, 1989, 109 pp.
- GILIS, Ch. A., *Le Coran et la Fonction d'Hermès*, [trad. y presentación de un comentario de *Futūḥāt* sobre las 36 atestaciones coránicas de la Unidad divina], Les Éditions de l'Oeuvre, París.
- GLOTON, Maurice; *Le traité de l'amour*, ed. Albin Michel, París, 1986, 314 pp., a su vez traducida al castellano sin el prólogo y las notas del autor por M^a. Marrades, *El tratado del amor*, Edicomunicación, Barcelona, 1988, 206 pp.
- ; "Amor esencial y presencia del Amor en *El Intérprete de los Deseos* y el *Tratado del Amor* de Ibn ʿArabī", Actas del III Congreso Internacional Ibn al-ʿArabī, *Amor divino, amor humano*, Murcia, 1994, en preparación.
- ; *Ibn ʿArabī: L'interprète des désirs*, intr. y trad. de M. Gloton con el texto íntegro de *Tarḡumān al-aṣwāq* y *Ḍajāʿir al-ʿlāq*, Albin Michel, París, 1996.
- GOICHON, A. M., *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, París, 1938, 496 pp.

- GÓMEZ NOGALES, S., "Unidad del alma humana en la filosofía musulmana, especialmente en Ibn 'Arabī", en *PENSAMIENTO*, 21 (1965), pp. 423-444.
- ; "Ibn 'Arabī y el Cristianismo", *ARRIBA*, 21 febr. (1965), p. 18.
- ; "La psicología de Ibn 'Arabī y su sistema metafísico", en las *Actas de la VIII Semana Española de Filosofía*, Madrid (1965), pp. 165-180.
- ; "Ibn 'Arabī, eslabón cultural entre el mundo árabe y la cultura de Occidente", *REVISTA DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS ISLAMICOS*, Madrid, 13, (1965-1966), pp. 25-42.
- ; "La inmortalidad del alma en Ibn 'Arabī", en *REVISTA DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS ISLAMICOS*, XIV, Madrid, 1967-68, pp. 193-209.
- GRIL, Denis; "Le commentaire du verset de la lumière d'après Ibn 'Arabī", *BULLETIN D'ÉTUDES ORIENTALES*, XXIX, Damasco, 1977, pp. 179-187.
- ; "Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn 'Arabī", *ANNALES ISLAMOLOGIQUES*, XIV, El Cairo, 1978, pp. 37-57.
- ; "Le Livre de l'Arbre et des Quatre Oiseaux d'Ibn 'Arabī (*Risālat al-ittiḥād al-kawnī*)", *ANNALES ISLAMOLOGIQUES*, XVII, El Cairo, 1981, pp. 53-113, (ed. del texto árabe en pp. 71-86); reimpr. de la introducción y la traducción, *Le Livre de l'Arbre et des Quatre Oiseaux*, Les Deux Océans, París, 1984, 72 pp.
- ; "Cartas de amor a la Caaba: presentación del *Tāḥ al-rasā'il* de Ibn 'Arabī", Actas del III Congreso Internacional Ibn al-'Arabī, *Amor divino, amor humano*, Murcia, 1994, en preparación.
- GUENON, René; *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, EUDEBA, Buenos Aires, 1976.
- ; *Sobre el Esoterismo Islámico y el Taoísmo*, ed. Obelisco, Barcelona, 1983, trad. V. Argimón, 117 pp.

GUIMARET, Daniel, *Les noms divins en Islam*, París, 1988.

- GURĀB, M. M.; *al-Fiqh ʿinda-l-Šayj al-Akbar*, Maṭbaʿa Zayd b. Tābit, Damasco, 1401 H./1981, pp. 437. [V. pp. 100-126 sobre los Nombres: las pp. 102-109 corresponden a *Fut.* (B), 322-326. "Casida de los 99 Nombres Excelso"]
- ; *al-Insān al-Kāmil min kalām al-Šayj al-Akbar*, Maṭbaʿat Zayb b. Tābit, Damasco, 1981, pp. 26 pp.
- ; *al-Quṭub al-gawṭ al-fard? (min kalām al-šayj al-akbar)*, Maṭbaʿat Zayd b. Tābit, Damasco, 1981, 24 pp.
- ; *al-Radd ʿalā Ibn Taymiyya (min kalām al-šayj al-akbar)*, Maṭbaʿat Zayd b. Tābit, Damasco, 1402/1981, 124 pp.
- ; *Šarḥ kalimāt al-šūfiyya*, Maṭbaʿat Zayd b. Tābit, Damasco, 1981, 462 pp.
- ; *Šarḥ fuṣūṣ al-hikam*, ..., v. la reseña de M. Chodkiewicz en *STUDIA ISLAMICA*, LXIII, 1984, pp. 179-182.
- ; *al-Jayāl: ʿalam al-barzaj wa-l-mitāl*, Damasco, 1983, pp.
- ; *al-Šayj al-Akbar Muḥyī al-Dīn Ibn al-ʿArabī-Tarḡamat ḥayātihī*, Damasco, 1983, pp.
- ; *al-Ḥubb wa-l-maḥabbat al-ʿaliyya*, Damasco, 1983, pp.
- ; *al-Raḥma min al-Raḥmān fī tafsīr wa-išārāt al-Qurʾān*, IV vols., Damasco, 1989. Reseña de M. Chodkiewicz en *BULLETIN CRITIQUE DES ANNALES ISLAMOLOGIQUES*, nº 8.

ḤAKĪM, Suʿād; *al-Muʿyam al-šūfī*, Ed. Dandara, Beirut, 1981.

- ; *Kitāb al-Isrāʾ*, ed. crítica, Beirut, 1988.
- ; *Ibn ʿArabī wa-mawlid luga ḡadīda*, Dandara li-l-ṭibāʿa wa-l-našr, Beirut, 1991, 199 pp.
- ; "El cuerpo en la obra de Ibn ʿArabī", Actas del III Congreso Internacional Ibn al-ʿArabī. Amor divino, amor humano, Murcia, 1994, en preparación.

HARRIS, R. T.; "Sufi Terminology: Ibn ʿArabī's Al-Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyyah", *JMIAS*, III, 1984, traducido al castellano por A. Carmona, "Terminología sufí" (RG:315), *Guía espiritual*, ERM, Murcia, 1990, pp. 73-131.

-----; *Journey to the Lord of Power*, Inner Traditions, New York, 1981; versión española de P. J. Aguado Saiz, *Viaje al Señor del Poder*, Sirio, Málaga, 1986, 117 pp.; incluye notas de un comentario de ʿAbd al-Karīm al-ʿYīlī (pp. 69-116 en la versión española).

HĀRŪN, ʿAbd al-Salām; *Muʿyām al-šawāhid al-ʿarabiyya*, Matbaʿat al-Janī, El Cairo, 1972, II vols.

HIRTENSTEIN, Stephen; "Conversaciones de Ibn ʿArabī con el profeta Adán", Actas del III Congreso Internacional Ibn al-ʿArabī, *Amor divino, amor humano*, Murcia, 1994, en preparación.

HOMERIN, Th. Emil; "Ibn ʿArabī in the People's Assembly", *MIDDLE EAST JOURNAL*, vol. 40, n° 3, 1986, pp. 462-477.

HOUÉDARD, Dom Sylvester; "Notes on the More Than Human Saying 'Unless You Know Yourself You Cannot Know God'", *JMIAS*, XI, pp. 1-10.

-----; "Desde Él y hacia Él: La doble paradoja de la epéctasis y de la creación continua en Ibn ʿArabī y en la tradición católica"; en *Los dos Horizontes*, Col. Ibn al-ʿArabī, Editora Regional de Murcia, 1992, pp. 211-236.

IBN ʿABBĀD, véase *infra* LONGÁS P., *La vida religiosa de los moriscos*. Véase también *al-Nūr al-asnā...*, erróneamente atribuida a Ibn ʿArabī.

IBN AL-MUBĀRAK, Aḥmad; *Kitāb al-Ibrīz*, ed. El Cairo, 1278 h., 1292 h., 1317

h. 1380 h., y más reciente y científicamente, en Damasco, 1404/1984, II vols. (Sobre esta obra consúltese *Océan*, pp. 30-31 y 167, n. 43, donde se recomienda su traducción completa).

IBN 'ATĀ' ALLĀH, *Traité sur le nom Allāh*, intr., trad. y notas por M. Gloton, Les Deux Océans, París, 1981.

-----; *al-Qaṣd al-muḡarrad fī ma'rifat al-ism al-muḡarrad*, Al-Azhar, El Cairo, 1348/1930.

AL-KALĀBĀDĪ, Abū Bakr Muḡ.; *Kitāb al-Ta'arruf li-Madhab Ahl al-Taṣawwuf*, ed. Arberry, El Cairo, 1352/1933; Dār al-īmān, Damasco-Beirut, 1986, 168 pp.

-----; *Traité de sufisme: Les Maîtres et les Etapes*, trad. del árabe e intr. por R. Deladrière, Sindbad, París, 1981, 222 pp. (trad. íntegra del *Ta'arruf*).

LANDAU, R., *The Philosophy of Ibn 'Arabī*, Londres, 1959, pp. 24-25.

LINGS, Martin; *What is Sufism?*, George Allen & Unwin Ltd., Londres, 1975, traducido al español por A. Corniero, *¿Qué es el sufismo?*, Taurus, Madrid, 1981, donde hay abundantes referencias a Ibn 'Arabī.

LONGÁS BARTIBÁS, P., *La vida religiosa de los moriscos*, Centro de Estudios Históricos, Impr. Ibérica, Madrid, 1915, (ed. facsímil, Granada, 1990), véase "La letanía de los Nombres de Dios", pp. 111-122 (traducción morisca de un opúsculo de Ibn 'Abbāb de Ronda).

LÓPEZ-BARALT, L.; *Huellas del Islam en la literatura española (De Juan Ruíz a Juan Goytisolo)*, Hiperión, Madrid, 1985, pp. 265. [V. el cap. IV: "El símbolo de los siete castillos concéntricos del alma en Santa Teresa y en el Islam"]

- ; *San Juan de la Cruz y el Islam*, México, 1985, 435 pp., reeditado por Hiperión, Madrid, 1990.
- ; "Actualidad de Ibn ʿArabī: el Šayj al-Akbar como figura tutelar de *La cuarentena* de Juan Goytisolo", *Actas del III Congreso Internacional Ibn al-ʿArabī*, ERM, en preparación.
- LUIS DE LEÓN, Fray; *Los nombres de Cristo*, ed. y notas de Félix García, O.S.A., en el libro *Obras Completas castellanas de Fray Luis de León*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1944, pp. 335-819.
- LULIO, Raimundo, *Cent noms de Dieu*, ed. A. Galmés, 1936.
- , *Proverbis de Ramon (Liber proveriorum)*, ed. y trad. española de S. Garcías Palau, Madrid, 1978, véase el "Libro Primero", pp. 59-193.
- MARÍN, Manuela; *Ibn Baškūwāl, Kitāb al-Mustagīn bi-Llāh (En busca del Socorro Divino)*, ed. crítica y estudio de -----, ICMA-CSIC, Madrid, 1991, 132+209 pp.
- ; "Zuhhād de al-Andalus (300/912-420/1029)", *AL-QANTARA*, XII, fasc. 2, 1991, pp. 439-470.
- ; "Los ulemas de al-Andalus y sus maestros orientales", *ESTUDIOS ONOMÁSTICO BIOGRÁFICOS DE AL-ANDALUS*, III, 1990, pp. 257-306.
- MASSIGNON, L.; *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Vrin, París, 1954 (2ª. ed.).
- ; *La passion d'Al-Hosayn Ibn Manşour Al-Hallāj...*, II vols., Geuthner, París, 1922.
- ; *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Geuthner, París, 1929.

- MEDDEB, Abdelwahab; "La imagen y lo invisible", en *Los dos Horizontes*, Col. Ibn al-^ʿArabī, ERM, 1992, pp. 257-269.
- MENSIA ARFA, Mokdad; "al-Jabar al-dāll ^ʿalà wuḡūd al-quṭb wa-l-awṭād wa-l-nuḡabā' wa-l-abdāl li-Ŷalāl al-Dīn al-Suyūṭī", al-Našra al-^ʿilmiyya li-l-kulliyyat al-zayṭūniyya li-l-šarīʿa wa-uṣūl al-dīn, Universidad de Túnez, n.º. 5, 1978-9, pp. 319-391.
- ; "La Mort chez les Soufis", *IBLA*, n.º. 146, 1980/2, Túnez, pp. 205-244.
- ; "Bayna al-Gazālī wa-Ibn ^ʿArabī", *IBLA*, Maḥad al-ādāb al-^ʿarabiyya, Túnez, n.º. 160, 1987/2, pp. 319-337.
- ; "al-Iṭṭihād ^ʿinda Muḡyī al-Dīn Ibn ^ʿArabī", *Kitāb qaḡiyya' al-iṭṭihād fī-l-fikr al-islāmī*, [al-markaz al-qawmī...], Túnez, 1987, pp. 125-146.
- ; "La metafísica del sexo en Ibn ^ʿArabī", Actas del III Congreso Internacional Ibn al-^ʿArabī, *Amor divino, amor humano*, Murcia, 1994, en preparación.
- MOHAMED MAANAN, Abderramán; *Los Engarces de la sabiduría*, traducción parcial *Fuṣūṣ al-ḡikam* de Ibn ^ʿArabī, con prólogo de Abderramán Medina Molera (pp. VII-XVI), Ed. Hiperión, Madrid, 1991.
- MONTGOMERY WATT, W.: *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*, University Press, Edinburgh, 1985, 2ª ed., 175 pp.
- MORRIS, J.W.; "Ibn ^ʿArabī's Esotericism: The Problem of Spiritual Authority", *STUDIA ISLAMICA*, LXIX, 1989.
- ; "Ibn ^ʿArabī and His Interpreters", *JOURNAL OF THE AMERICAN ORIENTAL SOCIETY*, n.º. 106, 3 y 4, 1986, pp. y n.º. 107, 1, 1987, pp.
- ; "The Spiritual Ascension: Ibn al-^ʿArabī and the Miḥrāj", *JOURNAL OF THE AMERICAN ORIENTAL SOCIETY*, n.º. 107, 1987, y n.º. 108, 1988.

-----; *The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra (K. al-Hikmat al-ʿaršīya)*, Princeton, 1981.

MOUBARAC, J.; "Les Noms, tritres et attributs de Dieu dans le Coran et leurs correspondants en épigraphie sud-sémitique", *LE MUSÉON*, 1955.

MUJICA PINILLA, R; *El collar de la paloma del alma (Amor sagrado y profano en la enseñanza de Ibn Hazm e Ibn ʿArabī)*, Hiperión, Madrid, 1990, 153 pp.

MURATA, Sachiko; *The Tao of Islam*, SUNY Press, Nueva York, 1992, 397 pp.

-----; "Amor y relación entre géneros en las doctrinas de Ibn ʿArabī", Actas del III Congreso Internacional Ibn al-ʿArabī, *Amor divino, amor humano*, Murcia, 1994, en preparación.

NABHĀNĪ, Yūsuf; *Īmīʿ karāmāt al-awliyāʾ*, El Cairo, 1329/1911; reimpr. en Beirut, s. d. (Sobre otras obras del autor y referencias a Ibn ʿArabī, v. *Océan*, p. 167, n. 41).

NAṢR ḤĀMID, Abū Zayd; *Falsafat al-taʾwīl ʿinda Muḥyī-l-Dīn Ibn ʿArabī*, Dār al-Tanwīr, Beirut, 1983.

NASR, Seyyed Hossein; *Living Sufism*, George Allen & Unwin, Londres, 1980; versión castellana de F. Blanch y E. Serra, *Sufismo vivo*, Editorial Herder, Barcelona, 1985, 238 pp. Incluye un capítulo llamado "El sufismo del siglo VII [de la hégira] y la escuela de Ibn ʿArabī" (pp. 123-130 de la ed. cast.), en el cual presta especial atención a la difusión de las enseñanzas del *Šayy al-Akbar* en Persia y otras tierras del Oriente.

NETTON, Ian Richard; *Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, Routledge, Londres-Nueva York, 1989, 383 pp. (Sobre Ibn ʿArabī, consúltense especialmente el capítulo 6: *Iṣrāq* and *waḥda*: The Mystical Cosmos of Al-Suhrawardī and Ibn al-ʿArabī", 256-320). Reseña de H. Nasr en *JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES*, vol. I, 1990, pp. 150-152. (Véase el cap. 7: "Conclusion: The Vocabulary of Transcendence: Towards a Theory of Semiotics for Islamic Theology".

NICHOLSON, R. A.; *The Tarjumán al-ashwāq*, edición crítica y trad., Londres, 1911, 155 pp., (reimpresión en Londres, 1978). Esta primera y magnífica versión del *Tarḡumān* incluye también la traducción -única hasta el momento- del comentario de ʿArabī a sus propios versos, titulado *K. al-Dajā'ir wa-l-a'lāq* (RG:116).

-----; *The mystics of Islam*, Londres, 1966 (3ª. ed.).

NOTCUTT, Martin; "Ibn ʿArabī: A handlist of printed materials", publicada en la revista *JOURNAL OF THE MUHYIDDIN IBN ʿARABI SOCIETY (JMIAS)*, vols. III (1984) y IV (1985).

-----; "La obra impresa de Ibn ʿArabī", en *Los dos Horizontes*, Col. Ibn al-ʿArabī, Editora Regional de Murcia, 1992, pp. 281-298.

NUṢAYB B. RABBĀḤ; *Šīr Nuṣayb b. Rabbāḥ*, ed. Dā'ūd Sallūm, Matba'at al-Irṣād, Bagdad, 1967.

NWYIA, P.; *Ibn ʿAbbād de Ronda*, col. "Recherches", Beirut, 1961.

-----; *Exégèse coranique et langage mystique: nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Dar el-Machreq, Beirut, 1991 (2ª. ed.).

- PACHECO PANIAGUA, J. A.; "La cosmología de Ibn ʿArabī", en *Los dos Horizontes*, Col. Ibn al-ʿArabī, ERM, Murcia, 1992, pp. 337-360.
- PAREJA, Félix M.; *Islamología*, Razón y Fe, Madrid, 1952-54, II vols. (v., sobre Ibn ʿArabī, II, pp. 648-649).
- QĀŠĀNĪ, ʿAbd al-Razzāq; *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*, ed. y trad. inglesa de _____, Octagon Press, Londres, véase letra ʿayn (ʿabādila).
- ; *Tafsīr al-Qurʾān*, (la obra *Taʾwīlāt* de Qāšānī publicada bajo el nombre de Ibn ʿArabī), Beirut, 1968, II vols. [Por lo que concierne al auténtico y desaparecido *Tafsīr* de Ibn ʿArabī (RG: 172), véase *Océan*, p. 166, n. 37].
- QŪNAWĪ, Ṣaḍr al-Dīn; *Reflections of the Awakened (Mirʾāt al-ʿarifīn)*, texto árabe y trad. por Sayyid Hasan Askari, Zahra Trust, Londres, 1983. [Atribuido].
- QUŠĀYRĪ, *Šarḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā*, al-Azhar, El Cairo, 1970, y copia manuscrita Yeni Cami 705/22b-130b (865 H.)
- ; "Al-Fuṣūl fī-l-uṣūl", ed. árabe y trad. inglesa de R. M. Frank, en *MIDEO*, n.º 16, 1983, pp. 59-94 (v. capítulo n.º 59, pp. 65-70, sobre los 99 Nombres).
- RABADÁN, Mohamed, "Los Nombres de Dios", *Poemas de Mohamad Rabadán*, ed. de J.A. Lasarte López, Zaragoza, 1991, pp. 303-318.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael; *Avicena*, Ed. del Orto, Madrid, 1994, 93 pp.
- y TORNERO, Emilio; *Obras filosóficas de al-Kindī*, Ed. Coloquio, Madrid, 1986.
- RĀZĪ, Fajr al-Dīn, *Traité sur les Noms divins*, traducción y notas por M. Gloton,

Dervy-Livres, París, 1986 (vol.I) y 1988 (vol. II).

RICHARD, Yann; *Les Jaillissements de lumière*, ed. y trad. del *Lawā'ih* de Ŷāmī, Les Deux Océans, 1982, París, 179 pp.

SAMI ALI, *Le chant de l'ardent désir*, selección y trad. de *Tarḡumān al-ašwāq*, Sindbad, París, 1989, 62 pp.

SANTIAGO SIMÓN, Emilio de; "Sufismo en al-Andalus. Evocación histórica", *CUADERNOS DE ESTUDIOS MEDIEVALES*, 6-7, 1978-1979, PP. 269-276.

-----; "Un texto ascético-moral de Ibn al-Jaṭīb", *AWRĀQ*, III, 1980, pp. 44-51.

-----; "La mística del tiempo en el arte del Islam", *MISCELÁNEA DE ESTUDIOS ÁRABES Y HEBRÁICOS*, XXXI, 1982, pp. 123-125.

-----; *El polígrafo granadino Ibn al-Jaṭīb y el sufismo*, Granada, 1983, 145 pp.

RUSPOLI, S.; *L'alchimie du bonheur parfait*, trad. del cap. 167 de *Futūḥāt Makkiyya* ("*fī ma'rifat kīmiyā' al-sa'āda*"), París, 1981, 149 pp.

ŠA'ĀRĀNĪ, 'Abd al-Wahhāb, *al-Anwār al-quḍsiyya fī ma'rifat qawā'id al-ṣuḥfiyya*, 2ª ed. Beirut, 1985.

-----; *al-Yawāqīt wa-l-ŷawāhir*, El Cairo, 1369 h. Al margen de esta obra figura otro compendio de *Fut.*, *al-Kibrīt al-aḥmar fī bayān 'ulūm al-Šayj al-Akbar*. que es, a su vez, un resumen de una tercera obra del autor, *Lawā'ih al-anwār al-quḍsiyya*. Sobre Ša'ārānī y su bibliografía consúltese la obra de Michael WINTER, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*, New Brunswick, 1982.

SCHIMMEL, A.; *Mystical Dimensions of Islam*, Chapell Hill, 1975.

-----; *And Muḥammad is His Messenger*, Chapel Hill, 1985.

-----; *Pain & Grace*, Leiden, 1976.

-----; *Islam and the Indian Subcontinent*, Leiden, 1980.

-----; *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam*, Columbia University Press, Nueva York, 1982, 359 pp.

SULĀMĪ, Abū ʿAbd al-Raḥmān, *Futuwwah: Traité de chevalerie soufie*, intr. y notas por Faouzi Skali, Ed. Albin Michel, París, 1989; *Futuwwah: Tratado de caballería sufí*, versión española de A. López Ruiz, Paidós Orientalia, Barcelona, 1991, 124 pp.

SWEDENBORG, Inmanuel, *La Sabiduría de los Angeles (Sapientia angelica de divino amore et de divina sapientia)*, versión del latín en castellano, intr., selección y notas de J. A. Antón Pacheco, Ed. Swan, 1988, Madrid, 135 pp.

TAKESHITA, Masataka; *Ibn ʿArabī's Theory of the Perfect Man and its place in the History of Islamic Thought*, Tokyo, 1987, 182 pp.

TORNERO, Emilio; *La disputa de los animales contra el hombre (trad. del original árabe de la Disputa contra Fray Anselmo de Turmeda)*, UCM, Madrid, 1984, 234 pp.

-----; "Nota sobre el pensamiento de Abenmasarra", *AL-QANTARA*, VI, 1985, pp. 503-506.

-----; *Al-Kindī: la transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*, CSIC, Madrid, 1992, 350 pp.

TORRE GORDO, P. de la; *Los Nombres de Dios en Ibn Barraḡān*, Tesis doctoral inédita -dirigida por M^a. J. Viguera-, presentada en la U. C. M, Madrid, 1996.

- URVOY, D: *Penser l'Islam: Les présupposés islamiques de l'"Art" de Lull*, Études musulmanes, XXIII, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1980, 440 pp.
- VALDIVIA VÁLOR, J.; *Don Miguel Asín Palacios (Mística cristiana y mística musulmana)*, Hiperión, Madrid, 1992, 213 pp.
- VÂLSAN, M. : *L'Islam et la Fonction de René Guénon*, Les Editions de l'Oeuvre, París, 1984, 203 pp., (colección póstuma de varios artículos del autor aparecidos en la revista *Études Traditionnelles*).
- VIGUERA MOLÍNS, M^a. Jesús; *Dos cartillas de fisiognómica*, Editora Nacional, Madrid, 1977, pp. 27-71, traducción del cap. 148 de *Futūhāt Makkiyya*, titulado en español "De la perspicacia fisiognómica y sus arcanos".
- ; *Hechos memorables de Abū l-Hasan, sultán de los benimerines. El "Musnad" de Ibn Marzūq*. Trad., intr. y notas de -----, IHAC, Madrid, 1977, 561 pp.
- WENSINCK, A. J.; *Muslim Creed*, Cambridge, 1932, (v. sobre los Nombres de Dios, pp. 196 y 239).
- WINDROW SWEETMAN, J.; *Islam and Christian Theology*, I, i, Lutterworth Press, 1945, (v. lista atípica de *al-asmā' al-ḥusnā* en pp. 215-216).
- WRONECKA, J.; *Księga opodróży nocnej do najbardziej selachetnego miejsca*, prol., intr., trad. y comentario de Joanna Wronecka, Varsobia, 1990. No consultado.
- YAHYA, Osman; "Un pensamiento heterodoxo y polémico", en *ABC*, Madrid, 1-12-

1990, p. 50.

-----; "La nueva edición de las *Futūḥāt Makkiyya* en El Cairo y las reacciones político religiosas que ha provocado", en *Los dos Horizontes*, Col. Ibn al-^ʿArabī, Editora Regional de Murcia, 1992, pp. 463-476.

YAKIT, Ismail, *Türk-Islâm kültüründe ebced hesabi ve tarih düsürme*, Ötüken, Estambul, 1987.

YĪLĪ, ^ʿAbd al-Karīm; *Marātib al-wuḥūd*, El Cairo, s.d.

YŪDA MUḤAMMAD, Abū Yazīd; *al-Nafaḥāt al-yūdiyya* (sobre las prácticas de la *ṭarīqa naqšbandiyya*), *Dār al-ṭabāʿa al-Muḥammadiyya*, El Cairo, 1409 H./1989: v. cap. sobre las cifras correspondientes a los nombres, pp. 55-57.

ZARRŪQ, Abū-l-^ʿAbbās Muḥammad, *Qaṣā'id al-taṣawwuf*, El Cairo, 1328/1968, (sobre Ibn ^ʿArabī, v. pp. 35, 41, 52, 129)